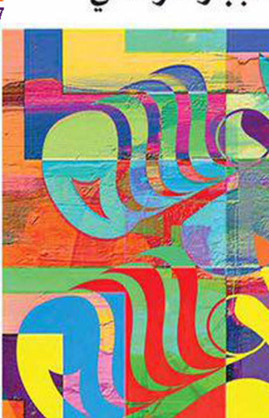
ة فلسفة الدين-4

نيوطيقا
ر الديني للعالم

داد وتحرير

الجبار الرفاعي



فلسفة الدين

4 -

يوطيقا

لديني للعالم

- / الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم

9

نس
0
tunis@dar-
، الهزيم – الطابق الأول –

darattanwe
د سراج الدين (السريا الكبرى سابقاً) – الدور

cairo@dar

www.dar-a

مكتبة الفكر الجديد

لسفة الدين

- 4

يوطيقا

ديني للعالم

وتحرير

بار الرفاعي

مركز دراسات فلسفة الدين

فلسفة الدين

ة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول: تمهيد
دينية، علم الكلام الجديد، الهرمنيوطيقا، لغة
الدين والأخلاق، مشكلة الشر.

طيقا والتأويل

لا مترادفان

جبّار الرّفاعي

مكتبة
الفكر الجديد

ولات المتكلمين، وتكوين آراء المفسرين،
اءة النص الديني وأدواتِ النظر الموروثة لا
لمتكلمُ والمفسّر والفقيه مثلا، ونمطُ إيمانه
رض موقف يتناغم معها، فلو كان معتزلياً أو
و له معنى النص على وفق رؤيته الاعتقادية.
ضمرة في مدونات التراث كلها، بما فيها

على أن سياقات إنتاج المعنى في مدونات
والأخلاق، ترتبط بأحكام الباحث المسبقة،
وطنه، ومجتمعه، واثنيته، وثقافته، وخبراته
ثير في تكوين فهمه. فالفقية مثلاً ترتبط فتاواه
مساحة الدين وحدوده، وما يغطيه من حقول

إذ تشرح لنا كيف أن الكلمة تتراكم عليها
الزمن تضاف دلالات أخرى للكلمة حول
ات، كماً وكيفاً، مع: عمر الكلمة، وتطور
وكأنها طبقات عمر الشجرة في ألف سنة،
سنة.
شفون طبقات فهم تتكدس لتحجب عنا بؤرةَ
ذور الزمنية لانتماء كل طبقة للفهم، وكيف
مرها، وطبيعة العصر الذي توالدت فيه كل
ورةَ دلالة الكلمة عبر الزمان، وكيفية تشكّل
اريخي، ونسيج علاقات السلطة والمعرفة،
ة، ومعتقده، وثقافته، وطبيعة الاكراهات
صوغ نوعَ الفهم.

دونة التفسيرية والكلامية والفقهية الموروثة
ات تلقي وقراءة النص الديني في مراحله
ونتَه الخاصة، وهي مدونة لا يتسع كلّ ما فيها
م فيها الآفاقَ التاريخية المختلفة.
س المقدس مع روح العصر، وتبوح براهنية
ومجتمعي راهنٍ. وتمنحنا رؤيةً رحبة تعيد
بما تنشده رسالةُ الوحي للانسان، في ضوء

قدس كائنٌ حي، تنبعث حياتُه وتتجدد كلما
ص من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء
الجديد، وعتقِهِ من سجون السياقات الثقافية
التي كبّلته بفهمها ومشروطياتها التاريخية
حو أمست تكرر الفهمَ ذاته الذي يحكي ثقافةً
ائعُ حياته المختلفة حاضرة.
اً فاعلاً في بناء وإخصاب الحياة الروحية
يدة للنص الديني. وإن محاولات رفض هذه
ح، وتعطيل تدفق المنبع الروحي والأخلاقي

فإن النصوص عطشى لفهم يحكي رهانات
عة. ومادامت النصوصُ مكبّلةً بآفاق انتظار
وءِ فهمهم، وما راكمته تلك الآفاق الخاصة
رمنيوطيقا ضرورةً يفرضها منحُ النص حياةً
ليوم، ويتيح لهم مواكبةَ عالَم متحول لا يكرر

ح والتفسيرات على النص الديني المؤسِّس،
الهرمنيوطيقا رحيقُ الحريةِ، ذلك أنها تمنحُ
و والأسيجةِ. إنها وعدٌ بإنجاز فهم تتحقق من
م مع أسئلة الحياة الجديدة. إنها ضوءٌ ينشد
متطلباته، بعد أن لبثَ طويلاً لا يقرؤه كثيرون

سة في ضوء أدوات ومناهج الهرمنيوطيقا
عن الواقع، وتحقيقُ الانسجام بين هذه

ة هنا أُلفةَ القارئ للنص، أي إن القارئ مثلما
في معنى النص ما يحيل إلى: عقيدة آمن بها،
، وخبرة عاشها، وأفق انتظار يتطلع اليه.

الطبقات، وتحرير فهم بديل في سياق مواكب
لب هذه الهوية، ولكيٍ تنفتح على مكاسب
. الهوية لم تعد أحاديةً، بل أضحت متعددةَ
ا ووجوهُها على وفق المتغيرات المتدفقة
الديني يفضي الى تصلبِ الهوية وتحجرها،
يواكب مستجدات العالَم وتحولاته.

مفهوم الحقيقة، لا يكرر ما هو موروث، انما
أن ما يتجلى لكل شخص منها هو وجه من
حوه، لا يرى من ينظر اليها أحدَ وجوهها فقط،
ماً.

على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النص
ب نزع القناع عنِ التراث، ومساءلة التاريخ من
ي تتحدث لغةَ زمانها في تفسير النص، ولا
ن هذه الجهود واجهت مقاومةً عنيفة، إذ نعتها
مس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكل
وء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات
محاولات حذف وإقصاء معتقدات لا تتناغم
يمنة، أو سعى لإشهار المهمش والمسكوت
لب في التراث. وهكذا فإن كل قراءة للنص
ة لا تمرّ من دون ضريبة.

ون خبرةً بمناهج القراءة الجديدة، يهربون من
ا يوظفونها في قراءة النص الأدبي، والأعمال
م يبحثون عن ملاذ يحتمون فيه من غضب
ي الديني تجترح معاني لا تكرّر ماهو موروث
ي تقدّسٍ بمرور الزمن، وتوكأ عليه مفسّرو
سهم تبعاً لتقديس ذلك الفهم.

ر في قضايا الدين والمجتمع والواقع لا يرقى
م، وأكثر ما كُتِب أمس، رغم أهمية شيٍء منه،
برة والحائرة اليوم. المؤسف أننا دائماً نذهب

حلول مشكلات أنتجها عالمُنا اليوم، وطالما
ئلته وحلولِه لمشكلاته الخاصة.

ة الدين والتراث إلى أن انسانَ اليوم غيرُ انسان
نصٌ ذو كثافة دلالية، إذ تتعدد وتتنوع دلالاتُه
وتبعاً لتنوع وتعدد سياقات التلقي عبر مختلف
عثة وسياقات عصرنا يخرج القرآنَ الكريم من
ية احتياجات انسان الأمس، وهي تختلف عن
اة، لتلبية احتياجات انسان اليوم المختلفة.

السياقات، فيعممون ما هو ظرفي تدبيري
ومكان، بينما يتطلب واقعُنا تفسيراً يتحدث
لتفسير الذي كان يصغي لإيقاع عالم انسان
ه في تطبيق ما هو ظرفي، على مفاهيم لم
من المفسرين، مثل مفاهيم التداول السلمي
ت بمعناها الجديد في سياق التفكير الفلسفي
يكن متداولا في سياق الأفق التاريخي لعصر
لطنة والامارة في عالم الاسلام.

اف في فهم الدين والنص المقدس، في حين
ص بديانة معينة، إذ ولد الاختلاف في الفهم
اته. افتراضُ ديانة في الأرض بنسخة واحدة
ديانةً بنسخة واحدة أبداً، حتى في ديانة آدم
فقد اختلف ولداه فيها حول فهم القربان.

س ديني خارج طرائق عيش الانسان وطبائع
تفرض عليه نمطَ حياته، وتؤثر في سلوكه،
تربية، التعليم، اللغة، الثقافة، الدين، الاقتصاد،
اة الانسان إلّا تبعا لهذه المشروطيات. أي إن
وطرائق عيشهم.

معاصرةً لنا، هو أن في كلَّ نص هامشاً حرّاً
ذا النص إمكانات تخطي المسافات، وعبور
التاريخية. وذلك هو سرّ أبدية هذه النصوص،
قها التاريخي. رغم ذلك يصر مفسرو النص
تتموضع في عصره، وتحكي مدلولَه لحظة
الأفق التاريخي لنزوله، لكن ربما يتعذر في

ن بعد ولادته لا تحتكر معناه لحظةُ الولادة،
واكباً لكل مرحلة من مراحل عمره، أي إنه في
ر الفضاء الذي انبثق فيه، ما يعني أن القراءات
ة تحيل على أفق رؤية زمانها للعالم، وتخضع
بيةً عن النمط الوجودي لعالمها. الهرمنيوطيقا
ه، عبر نقله من سياقات اللغة في عصر النزول
لقي؛ لأنها تبتني على فرضية: أن ليس هناك
رتسم فيها بصمة القارئ، وتتلون بتضاريس

كلّ فهم وانتماءَه للأفق التاريخي الذي يولد
ص ينبثق فهمٌ جديد. ما يعني أنه لم يعد هناك
، ويتعالى على أحوال الانسان، ويستقل عن
ن والمكان.

رت بمفهومها الجديد مع شلاير ماخر، الذي
م، أو معرفة الفهم، أو تشريح عملية الفهم، أو
كيفية تلقي القارئ للمعنى، وبيان ماهية فهمه،
سير وتحليل لما يحدث في الذهن لحظة فهم
عرفة لدى القارئ حين يقرأ النص، وهي بذلك
يكرسها فيه التفاعل بين الفلسفة والمكاسب
عة، واستلهام وتمثل معطيات كل منها للآخر.
جورج غادامر رفعت الهرمنيوطيقا بطابعها
النصوص إلى الأفق الفلسفي، بمعنى أنها لم
تابي والشفاهي، بل ارتقت الى قراءة الوجود
يخ والأفعال والأحوال والعلوم والمعارف
بعد أن ارتقى الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية
سُ الفهم هو الحياة والذات، وكلّ ما تحفل
مانية والمكانية المتنوعة، بمعنى أنها اتسعت
الذات.

هر في السياق الاسلامي مبكراً، وهو بذلك
رف الاسلامية، كعلم الكلام وعلوم القرآن،
منذ نشأته فقهَ النصوص، إذ يتوقف بمفهومه
ونةً وملفوظةً.

نص وينتهي بالنص، ويظل يدور في آفاق ما
أوضحنا لحظةَ ظهور النص، بل تحاول أن
لفضاء المجتمعي للفهم، الذي واكب تشكّلَ
ور التالية. بمعنى أنها تسعى لتضيء ما يكتنف
سياقات بيئته، والظروف المختلفة المحيطة
ضع لحظةَ ولادة النص، ويعمل على إيقاظ
انتظار المتلقي وقتئذ، وكيفية فهمه للنص.

كام - حسب نيتشه - تحيل الكلمات عضوياً
الم، فكل مصطلح يشي بحمولة دلالية تتسع
ي، وبذلك فإن كلا من التأويل والهرمنيوطيقا
ورة ليست متطابقة، فنظرية التأويل أو نظرياته
كذا المنهج أو المناهج التأويلية غير المنهج
مقولات التأويلية غير المفاهيم والمقولات
ا وتطورها ومجالات تداولها كمصطلح لا
يل، أو استعمالاته وصيرورته في سياق العلوم
سب هايدغر - لا يمكن نقل المصطلحات
نها الى لغة أخرى، بانتخاب لفظ مقابل لها.
جال تداولي لاتيني، ولا يمكن تصنيع نسخة
صطلح ذاته في السياق التداولي للغة العربية
وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي - كما
.

"الهرمنيوطيقا" مصطلح "التأويل" أو غيره،
أويل، لا وفقاً لفهم شلاير ماخر لها، أو فهم
ولا وفقا لفهم ريكور وهيرش وغيرهما.
ن. والتوازي غير الترادف.

...نيوطيقي بالعربية
...ين الخولي[1]

...جبّار الرّفاعي

...افظة المنوفية بمصر، وتوفي في 9 مارس 1966. حفظ
...ن مدرسة القضاء الشرعي. أصبح مدرسًا في مدرسة
...192، عيّن إمامًا للسفارة المصرية في روما، ثم نقل إلى
...19 إلى وظيفته في القضاء الشرعي. انتقل إلى قسم اللغة
...ؤتمر الهرمنيوطيقا وفهم النصّ الديني: مقاربات في

الكتابات المبسطة، من أن المؤسسات الدينية
أن تتلمّس دروب التواصل مع العصر، فإن
م الإسلام انطلقت من الحواضر والحوزات
لامية، واحتضنتها وانخرطت في سجالاتها

ة الطهطاوي، والشيخ محمد عبده، والشيخ
دالرازق، والشيخ محمد عبدالله درّاز،..
لشيخ الطاهر الحداد، والشيخ محمد الطاهر
ن عاشور.. وغيرهم. وفي النجف احتضنت
لشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد
، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد
ن فضل الله.. وغيرهم.
عنوانًا للضجّة في عصره، بعد طرحه لآراء
ألوف ومكرّر. وإن كانوا يختلفون في طبيعة
لًا منهم ظلت رؤاه تحرّك البرك الساكنة.
ب التبجيل والتمجيد، وفهمهم واستيعابهم
المقولات والآراء في التراث، وسعيهم إلى
سيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته،
ي وتاريخي في ميراث المتكلّمين والفقهاء.
م من جرأتها وأهمّيتها، لم تغادر المناهج
العميقة المضمرة في بنية التراث، والأنماط
ة التي تعيد إنتاج المقولات والأسئلة ذاتها.
ات التطلّعات والطّموحات، وإثارة بعض
بغية الخروج بمواقف وفتاوى جزئية، تشي
ليه واقعه الجديد.

ن في الأزهر، وانما تعلّم في مدرسة القضاء
اتُه أول ما يُدرَّس من الفلسفة رسميًّا في العهد
انيا عام 1927، انتُدب للتدريس في الأزهر،
الدين في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو
اهتم بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربي،
منطق الصّوري، واصطلح عليها "فن القول"،
ر بالحياة، وتكريس الذوق الفني، والانفتاح
. فكشف عن الأبعاد النفسية للبلاغة. ودشّن
ن، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان

قليدي، الا أن اكتشافه للأساليب الجديدة في
رب على نمط التعليم الديني في الفاتيكان،
الديني القديم في الأزهر، كما أشار هو إلى
الأساليب التي تتبّع في الدراسات اللاهوتية،
ة الفاتيكان القائمة في عاصمة الدولة المدنية
وتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك،
مدت بعد الدراسة والتفكير للكتابة عن قضية
الأزهر، الموسوم: "رسالة الأزهر في القرن
الرسالة، ثم تكرّرت طبعاتها لاحقًا، بعد أن
الخمسينيات من القرن الماضي عاد الخولي
ث نظامه التعليمي، فنشر سلسلة مقالات في
مت هذه المرّة كما صمت في المرة الأولى،
يه: "اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين
جاله، وكأنما خوّلت لهم أنفسهم أن تعلّقهم
لهم شأنًا، أو عندهم رأيًا، أو فيهم غيرة على
الح عام، ولكن هيهات، فهم كناطح صخرة

الفلسفية للتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم

صرية العامة للكتاب، 1983، ص 65.
ار الهنا في القاهرة.

رجّه لهم نقدًا شديدًا، ذكر فيه: "إن قصدهم
خالصًا، من الغايات المدخولة، فسبيلهم إلى
وتناولهم له غير مستقيم،كما أن سيادة روح
بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم
هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو
يتوقّفوا عن مساجلته، فردّوا على نقده ببيان
لاح الأزهر[3].

حياء والإصلاح التي بدأت مع الشيخ رفاعة
وتواصلت في ما بعد مع الشيخ محمد عبده،
نجًا، يتلمّس في ضوئه دربًا مغايرًا لما عرفناه
صوص الدينية. فمع الخولي، وللمرة الأولى،
التقليدي، كما تنفتح الفلسفة الأخلاقية في
ولي مسكونًا بفكرة التطوّر، واستبدّت به هذه
فها مرجعية لإعادة بناء المعارف الاسلامية،
في الدفاع عن نظرية التطور الداروينية في
مشروعية، في ضوء ما يحاكيها ويقاربها من
آثار ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل،
جودات في سلم تراتبي، يحتل فيه الإنسان
بات، إلى أدنى مرتبة، وهي الجماد. وشغف
أيه هو الثورة الكبرى في كل قرن، إذ يقول:
لك العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة،

يعية في رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء إشارات
2، ص 178 وما بعدها.

ر على علم الكلام والفقه واللغة، وعممها
ة والفكرية والاجتماعية والأخلاقية كافة.
مل في الخلق والحياة، وليس ناموسًا خاصًّا
ر كل باحث يتصدّى لدرس شيء من ذلك
ء فيه، في ما مضى وفي ما هو آتٍ، ولم يعد
الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فنًّا
سبه في تطوّر الحي ظهور صفات جديدة في
وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها
جديدة في الحي على البقاء. وإن صلاح البيئة
ستها لحياة الفكرة القديمة، تقابل حال البيئة
ي الجديدة. وإن قوة اقتناع أصحاب الفكرة
ي الناس، تشبه قوة الحي على إفناء منافسه
جديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه
وإنّ تأصّل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها
له ورسوخها"[1].

لجديدة واضحة في تَوَكُّؤ الخولي على نظرية
ي تبرير ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتجديد
ت تفكير رجال الدين والمثقفين في ذلك
، واكتشفوا التقدّم الغربي، واستند غير واحد
لتفكير الديني. كما تمادى بعضهم وأسرف
لعلم الجديدة في تفسير القرآن، مشددًا على
حد الذي أضحى معه النص القرآني بمثابة
حديث ومفترضاته ومفاهيمه[2].

ي ليشمل اللغة أيضًا، مثلما يشمل الظواهر
يرفض المواقف اللاعقلانية في التعاطي مع
لذلك لم يقبل ما يقال عن: "فضل العربية..

وهري (1870 – 1940) في تفسيره: الجواهر في تفسير

شيء بعده"[1]. وشدّد على أن العربية ليست
اجتماعي حي، يحيا ويتطوّر تبعًا لسنن الحياة
ومرونة وإمكانات تحديث من سواها، ففيها
رى تتوالد، أو تنحت لتثري معجمها، وتعزّز
ولي بقوله: "فاللغة من أشد المظاهر الحيوية
تطوّر، وقدماؤنا يدركون هذا واضحًا، حين
حين يقرّرون أن الاستعمال يحيي ويميت،
لغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثّر

لي عن مأزق الفصحى، والازدواج اللغوي
ث بلغة غير تلك التي نفكّر ونكتب ونقرأ
خية لذلك، وكيف أن المنهج الذي اعتمده
لغة البدو في الصحراء العربية خاصة، فيما
ئع في المدينة والحواضر المعروفة؛ لذلك
على الظواهر الطبيعية والحيوانات والنباتات
لصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع
روف ومتداول في المدن. وكأنه هنا يلمّح
ة، وأنها مشبعة بنمط ثقافتها، فرؤيتها للعالم
بطيء، خلافًا للغة المدينة التي تغتني بالكثير
حواضر المدينية من أشياء وأفكار. من هنا
لعباسي عن استيعاب ما تفشّى في الاجتماع
بادية من قبل، فعوّضت ذلك بالاستيراد من

شيخ الخولي انحصار التطور ببعض أحكام
سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات
بعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملًا

اد الفلسفية للتجديد. ص 42، عن: ظ56 د. حامد
.

27 رمضان 1384.

أن "تطوّر العقائد ممكن، وهو اليوم واجب
يره، حماية للتدين، وإثباتًا لصلاحيته للبقاء،
فيها الإيمان مع نظر ولا عمل"[2].

لا تاريخية للتراث، ويرى إلى التراث بوصفه
ه، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية
هذا فهو يتغيّر ويتطوّر مستجيبًا لما تمليه عليه

متكلّمين، وتغيّر الأقوال وتنوعها في مسائل:
ضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك"،
والتغيير هو التطور، تبعًا لمفهومه[3].

لاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول
سرها. وتشديده على أن تطوّر العقائد واجب،
به سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر.
دنيا الاسلام لبناء "علم كلام جديد"، بحسب
م الجديد ما هو إلاّ ضرب من الاجتهاد في
ل عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام
حاد، هي أيضًا حماية إيمانهم من التوحّش

وم "التاريخية" من الفلسفة والعلوم الإنسانية
متنوعة. إذ يحيل مفهوم "التاريخية" إلى أن
عقليًا، تزدهر الأفكارُ العميقة الغنيّة المركّبة،
المبسطة الفقيرة الهشّة. وتظل الأفكار على
ومشتقّة منها. في ضوء هذا الفهم لا يمكن
مكانية الخاصة، وتأبيدها للعصور كافّة، على
كان والبيئة.

راسة التراث والتبصّر بمسالكه المتنوعة، بل

"(1). وكأنه يلمّح بعبارته الى أولئك المراهقين
ند السطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون
بكة، فيظنّون أن التجديد يتحقّق فور نسيان
لاته ومشاغله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك
يسه، فينبّه إلى أنه مالم تتحوّل وظيفتنا حيال
فلا يمكننا الخروج من أنفاق الماضي، وأن

ب بأننا واقعون في شراك القديم شئنا أم أبينا،
حيطنا من كل جانب، ولا سبيل للإفلات منها
يس التدمير والإبادة، وإنما هو تبصّر العناصر
يمها لحياتنا، وننجو من فتكها بنا. القتل هنا
، القديم، واستكشاف خرائطه، وفضاء تغلغل
الميتة لحركتنا، وشلّها لقدرتنا على النهوض
ضوح لا لبس فيه يفصح الخولي في موضع
ى اجتثاث واستئصال القديم بأسره، إذ يفسّره
م يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد
طريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد
والتفريط به، وانما يريد:

م ببعث روح جديدة فيه، بعد أن تحجّر مما
لفهم والأسئلة السيئة والأحكام المسبقة.

"الجديد بعد أن لم يكن". وهذا ما يتميّز به
من ذهبوا إلى أن كل جديد إنما هو استئناف
لى مضمون قديم، بوصف التراث مستودعًا
ان، وفقًا لما شاع وذاع، من القول: "ما ترك

ر، بوصفه "سُنّة شاملة في الأصول: العقائد
خطى أيضًا ما يدعو له الكثير من الإحيائيين،

دائرة المعارف الاسلامية. ص 2336.
- 33.

لفقه، بل لأنها لا تتوقّف عند المعاملات
ائية"[1]، وإنما تشمل كذلك العبادات. وهو
المعروف أن أحكام العبادات توقيفية، لا

ذلك[2]. لكن تظلّ الدعوة لتطوّر العبادات
نّه يعني أكثر من فتاوى تيسير وتسهيل أداء
ر والحرج ليستوعب حالات ومواقف لم
د الفقهاء قبل ذلك.

ولته الرائدة بتوطين الهِرْمِنيوطيقا والمناهج
مجال التداولي العربي. بعد استقراء وتتبّع
ي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا

ت أدرّس "الاتجاهات الجديدة في التفسير"
على التعقيب الذي كتبه على مقالة "التفسير"
حدّث عن أفق مختلف ومنهج بديل لتفسير
يم جديدة، أحسبه يستعيرها من الهِرْمِنيوطيقا
إمامًا بالمفوضية المصرية في روما، وفي
ه من ألمانيا سنة 1927 باشر التدريس في
رصة التعرّف على الهِرْمِنيوطيقا ودراستها.
از ووضوح. ومعروف أن الهِرْمِنيوطيقا في
ع شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور
ديث[4]، وتطوّر هذا المفهوم مع وليم دلتي،

ضاها الشارع، أي أن المعاملات تشريعات كانت
ر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرّها، مع حذف

كان إقامة المسلم لصلاة الجمعة في بيته، لأنه بوسعه
صلاة الجمعة.
– 1927"، وكان يجيد اللغتين الإيطالية والألمانية.
هومه الجديد للهرمنيوطيقا للمرة الأولى عام 1799،
=

مع هانز جورج غادامير تلميذ هيدغر. مع أن
بية إلاّ بعد ذلك بعشرات السنين.
شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة
وصفه إمامًا للمركز الإسلامي في هامبورغ،
ود إلى إيران مبشرًا بالهِرْمِنيوطيقا، ومؤلفًا

بالعربية في فترات لاحقة، غير أنها انشغلت
ا كأداة في النقد الأدبي. لكن أمين الخولي لم
فقط، بل بادر أيضًا لتوظيفه في تفسير القرآن
بية والهِرْمِنيوطيقية يضم جماعة من تلامذته،
رحمن "بنت الشاطئ"، ومحمد العلائي[1]..
أمناء"[2].

الإثارة، أضحى أحدها من عناوين الضجة في
وهو كتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"،

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden
خطابات لمحتقريه من المثقفين"، يتولّى تعريب الكتاب
لترجم العراقي المقيم في سويسرا: أسامة الشحماني.

ب أستاذه "فن القول". وأشار في هامش المقدمة إلى
م أصحاب الغد، أعمال شيوخهم التي يدبرون بها لهذا
29. من تلامذة الشيخ أمين الخولي المعروفين: شكري

194، ومجلة الأدب عام 1956.
ة الأمناء محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي
حامد أبو زيد – سنة 1990 – "مفهوم النص: دراسة
ة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية
ديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدّت إلى الفصل
صر حامد أبو زيد. مفهوم النص: دراسة في علوم
199، ص 21.
صاحبه بالمروق، وتأليب الرأي العام ضد الكاتب
ض بحرق الرسالة، على مرأى ومشهد من الأساتذة،
ل الأستاذ خلف الله". توفيق الحكيم. يقظة الفكر.

ـمد خلف الله، قبل سبعين عامًا تقريبًا، بإشراف
وحجبت الدكتوراه عن كاتبها[1].

ـهج تفسير القرآن الكريم هو توظيف المناهج
ص الأدبية، وتعميمها للنصِّ القرآني، لذلك
"، مستندًا في تبرير دعوته إلى هذا النوع من
ع هذا النص كان أدبيًّا، "لأن العربي القحّ، أو
ا الكتاب الجليل، ويدرسه درسًا أدبيًّا، كما
ات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية، لأثر
ه الدارسون أولًا، وفاءً بحق هذا الكتاب. ولو

عربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه

"، على تفسير الآيات موضوعيًّا، في سياق
ها في سور القرآن "فصواب الرأي في ما يبدو
يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سورًا

ها، ويتعرّف على مناسبات نزولها، والسياق

لميذه، ولم يتراجع بعد أن حجبوا لقب الدكتوراه عنه،
آثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين"، ودعا أن
ة الثالثة لكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"،
طيع أن أقول إن رسالة الفن القصصي قد أدّت تلك
منها عامية فاسدة، في ظن من ظن لهم خطأ وخداعًا
وجهتها كسبًا غنيًّا، ووجهًا من الاعجاز القرآني عند
ة والنيابة: عفى الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل
صصي، الذي أشهد الله أنه كان في صدقه وصدره مثلا
ظر: الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق:
1999، ص 7. وكان إصرار أمين الخولي في الدفاع عن
و لم يبق في مصر والشرق واحد يقول إنه حق، لقلت
ميري..".

الإسلامية، ص 2341.

ا، بغية اكتشاف وحدتها العضوية، والمنطق
المبثوثة فيها، وما يمكن أن تولّده من مفاهيم

ٔدبي، فيؤكّد أنه يتمحور حول بعدين:

صاف الثقافة السائدة في عصر الوحي، ونمط
عة الحياة الاجتماعية وقتئذ، وما يسودها من
ة، سواء أكانت مادية أم معنوية، ودراسة كل
ر، وأشكال تلقّي وفهم الكلام المتعارفة في
ن به، في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات
رأ النص "قراءة تزامنية"، تضيء تفسيره في
ن الأحكام المسبقة وسوء الفهم، مما راكمه
ت وقراءات، تنتمي كل قراءة منها إلى زمان
سبقة، ولا تحيل بالضرورة إلى مفهوم النص
به في عصر النزول. إنه يحاول صياغة فن
ب فيه، والكشف عنه، بتفكيك ونزع ما تلفّع
مان.

راسة القرآن ذاته، فهو يريد به شرح الكلمات،
يعة حياة الألفاظ وتطوّر دلالتها عبر الزمان.
بين العربية وغيرها من لغات المجتمعات
صور ازدهار وانحطاط الحضارة الإسلامية،
لاتها، والتعرف على مدى تأثير كل ذلك في
"من الخطأ البيّن أن يعمد متأدّب في فهم
قدير تام لهذا التدرج والتغيير الذي مسّ حياة

البعد النفسي، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف

الوشيجة العميقة التي تربط بينها، وكيف أنّها
عن الإعجاز النفسي للقرآن، الذي ينبثق من
ن أثر بالغ في النفس البشرية، وطبيعة تذوّق
ورة الاستعانة بعلم النفس في دراسة وتحليل
ي النفسية، يحوج إلى تناول القرآن بتفسيرٍ
ي لبلاغة القرآن الكريم، بمعنى أثره العظيم
فيها"[2].

صفه الدرب الذي يخلّص التفسير من الادعاء
مهمة في بنية النص القرآني، ويخرجنا من
سحف من سمات وخصائص بيانية. يلخّص
غير، يعلّل إيجازه وإطنابه، وتوكيده وإشارته،
قسيمه وتفصيله، وترتيبه ومناسباته، وما قام
الأصل فهو الدقيق المنضبط، وما جاوز ذلك
ه"[3].

خطأ الزعم بسبق القرآن لاكتشافات العلم
ه الاكتشافات على الآيات الكريمة، وحذّر
العلم الحديث في التفسير، وكيف أن ذلك
حوري في هداية الناس إلى التي هي أقوم، إذ
سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر، فآثرت
شيء منه... ذلك هو استخراج قضايا علم
م بأنه يتضمّن كل شيء... ولا نناقش هؤلاء
يء من هذا في تبيّن الإعجاز وتفهّمه. فنحن
مشاهداتهم الواقعية، أو تأملاتهم النظرية...
لأجيال بأصله، وما إلى ذلك، بل نتلقّاه منهم،
ناز"[4].

للخولي لما استهلكنا جهودًا وزمنًا وأموالًا

جاء به العلم والمعرفة الحديثة، والإصرار
ي مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية.

:

الدعوة لتوظيفه في التفسير، بل رأى ضرورة
نسانية، خاصة علوم التأويل الحديثة، في ما

ل إنه استقى رؤيته الجديدة للتفسير من
ضوح في حديثه عن "أفق المفسّر"، فلم تعد
امتًا للمفسّر، وإصغاء من المفسّر لما يمليه
شف عن المعنى الكامن في العبارات، وإنما
تاج متبادلة للمعنى، يشترك فيها المفسّر مع
ديثة، بوصفها "فنًا للفهم"[1]، أو قراءةً للقراءة،
مفسّر القارئ للنصِّ، وطريقة إنتاجه للمعنى
يته للعالم، وإطار ثقافته، ومسلّماته وأحكامه
لي مقاربةً هِرْمِنيوطيقية للنصِّ.
وح في قوله: "إن الشخص الذي يفسّر نصًّا
ي - بتفسيره له وفهمه إياه. وإذ إن المتفهّم
 الفكري لها، وهو الذي يعيّن الأفق العقلي،
ك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه
ن شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبدًا.. فلن
تد إليه عقله. وبمقدار هذا يتحكّم في النص،

لوّن النص" من التعبير المشهور للمتصوّف
ء"[4]. وذلك يؤشر للأهمية الفائقة لنصوص

هم".
الاسلامية، ص 2332 - 2334.
متصوّف شهير من متصوّفة بغداد في القرن الثالث.

ف لمذهب أهل التصوّف، ضبطه وعلّق عليه وخرج
دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص 156.

ر واكتشاف ما لبث مجهولًا خارج فضاء
وحية، ومناهج قراءتهم للنص، خارج أسوار

ر الخولي في تحليله للكيفية التي يغدو فيها
مفسّر، وأحكامه المسبقة، ليتشكّل معناه في
ك قائلاً: "فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة
حينًا إلى الجنوب؛ وطورًا يجذبها إلى أعلى،
ي كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلاّ قدر
ثر ما يكون ذلك واضحًا حينما تسعف اللغة
التأوّلات، فتمد هذه المحاولة المفسرة، بما
غة العربية لكثير وكثير.."[1].

وطيقية مرجعية في تقويم اتجاهات التفسير
شكل من أشكال التفسير، فسواء كان التفسير
ك، تحضر بصمة ذات المفسر لتطبع تفسيره،
محايدًا. إذ يكتب: "على هذا الأصل وجدنا
طبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى
نقليًّا مرويًّا، أم كان عقليًّا اجتهاديًّا"[2].

ستثني التفسير الروائي من ذلك، بوصفه لا
في ضوء الأحاديث المرويّة، وفي مثل هذا
خولي حياد المفسر الروائي في هذا الصنف
فسّر لروايات من دون سواها يؤشّر إلى أفق
المسبقة، وهذا هو سبب الاختلاف الواسع
لى نوع معيّن من الروايات المفسِّرة لكل آية
يبدو هذا الأثر الشخصي واضحًا في التفسير
قدرت أن المتصدّي لهذا التفسير النقلي إنما
ر أنها متّجهة إليه، متعلّقة به، فيقصد إلى ما
امة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في
عقليًّا، حينما يقبل مرويًّا ويعنى به، أو يرفض

.. ومن هنا نستطيع القول حتى في التفسير
للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف

ّر والإطار المعرفي لثقافته في تلوين ما
متكلمًا، يكتسي تفسيره صبغة كلامية، ولو
كان متصوفًا يكتسي تفسيره صبغة صوفية..

ير، لا تستثني أي شكل من أشكال التفسير
بقة وفهمه الخاص، بل حتى تفسير القرآن
بوسعه - حين ينتخب تفسير آية بآية قرآنية
ستتر وغير مرئي من قبلياته وقناعاته.

ل بين العلم الذي يتخصّص به المفسِّر
ون تخصّص المفسِّر، يتفاعل ذلك العلم
ظيفه في حقل التفسير. فيتحدّث عن ذلك
ن، يتأثر بالعلوم والمعارف التي يلقى بها
عانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير
روة، بقدر أثره في تاريخها... وقد جاءك
وين كلامي للتفسير، يضفي على القرآن؛
تجد تلوينًا فقهيًّا للتفسير، وآخر بلاغيًّا،

الفهم، وإنما أراه يحاول تحرير فهم النصّ
ين، الذين ظلّوا على الدوام بشرًا، ينتمون
م للعالم، وهم أنفسهم تعاطوا كلّهم مع
نسبية، تخضع لمشروطيات اللغة والزمان
مشروطية تاريخية.

عند بعض الرومانطيقيين الألمان، مثل
أويلية في القرن التاسع عشر، أو بعض

يرماخر في مفهوم أستاذه الخولي للتفسير، إذ يكتب =

شأ الخولي، أو لم تسمح له ظروفه، أن يتعمّق
قا، الذي أضحت عملية التفسير تبعًا له "حدثًا
غادامير.

هِرْمِنيوطيقا:

من الهِرْمِنيوطيقا غير مفهوم[1]، فضلاً على أنه
ت: فنًا، أم علمًا، أم اتجاهًا، أم منهجًا، أم أداة
مع التراث في سياقه الزماني المكاني الثقافي
هائيٌّ للنصّ، فكلُ قراءة له تاريخية، مشتقةٌ من
لمه، ورؤيته للعالم، وأفق انتظاره، وأحكامه

ه وأصول التفسير، وغيرها من مناهج لتفسير
معارف أنتجها المسلمون في الماضي، في
نطقهم، والإفادة من شيء من معارف أخرى
ا، أي إن مناهج تفسير النصوص الدينية في
بية تاريخية، ولّدت استجابة لحاجات أملتها
منية، وليست نصوصًا مقدّسة لا تاريخية.

للعقل ومعطى لتراكم الخبرة البشرية في
في حقل النصوص الدينية في الإسلام إثمًا،
تها في فهم الدين محرّمًا؟

من لمعنى واحد، مشتق من الماضي. لكن
، تحيين النصّ، استنطاق صمت النصّ،كي

يث، ودور الجامعة وتأثّر الداعين من الجامعيين بهذه
ن يكشفوا عن هذا التأثر أو يدلوا على مصادره، ومنهم
في القرآن. القاهرة – 1987، ص 163.

"الرد على الهِرْمِنيوطيقا".. وغيرها. تحذر من الاطلاع
ظيفها في تفسير نصوص الأديان. يؤشّر هذا النوع من
قا، وإلا لو عرف أنها علم أو فن للفهم لم يتورّط بهكذا
الرد على علم الاجتماع، أو الرد على علم الاقتصاد، أو

سرنا، ويستجيب لأفق انتظارنا. الهِرْمِنيوطيقا
المعنى المحتجب، إشراق المعنى في نصّ
وح جديدة في المعنى.

بعًا لأستاذه هيدغر- هي تلاحم الآفاق: أفق
النص مع أفق زمان تلقّيه. أو هي تجلي النصّ
ي، أو البنية الأنطولوجية لنمط كينونة الكائن
ول غادامير: "وفي الواقع، يكون أفق الحاضر
كامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من
المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي
حاضر في ذاته، أكثر مما هنالك آفاق تاريخية
ك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها.
صهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس،
ن إرثها. إن عملية الانصهار هذه تكون، في
لقديم والجديد دائمًا في شيء ذي قيمة حية،
لآخر صراحة"[1]. ويقول في موضع آخر من
الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ
م متضمِّنة فهمنا لها. وهذا ما سمّيته سابقًا

على المعنى المشتق من أفق الانتظار القديم
الانتظار الراهن، المختلف بالضرورة عن
يقرأ هو أن يحقّق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه
نصّ هو مرآته التي تعكس ما يقوله: وجوده،
وما تنشده أحلامه.

النص الديني بأنها، وعدٌ بإنجاز معنى تتحقّق
أننا نلتقي أنفسنا، وهكذا هي أُلفة مع عالمنا،
ضوئها استجابة مفسّر النصّ لروح عصره،
الفهم، والكشف عن كل ما يكتنف عملية

مة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن
، 2007، ص416-417.

إنتاج المعنى، والأحكام المسبقة، والأسئلة

وفة لنا، هو أن يواكب إيمانُنا حياتَنا، وتواكب
لأن في كل نصٍّ هامشًا حرًّا مفتوحًا للقراءة
ات تخطي المسافات، وعبور غربة الزمان،
سر أبديّة النصوص المقدّسة، والذي لولاه
زمانها.

وص الدينية من التفسير الفاشي المتوحّش،
لامه فقط، بل تتوالد من رحمه موجة إلحاد
حّش لا يذهب الى مكان إلاّ وقال له الإلحاد

الدينية لا يعرف شيئًا عن جمال الله، وما
ء البشر، الذين ينصبون أنفسهم ناطقين باسم
م المسفوح، فيلوّثون ما يتجلّى به جمال كل
ّص في أنه مسعى أبدي لاستبصار تجلّيات
في كلمات الله التكوينية والتدوينية.

تزلة في الحقيقة العلمية فقط،كما يشرح ذلك
صّة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن
ة أيضًا. في ضوء ذلك تعود للحقيقة الدينية
قًا جديدًا لتفسير الدين، بوصف الحقيقة في
لكن بحسب كل واحد منها. لذلك لم يعد
مرحلة يعبرها الانسان لحظة ينتقل إلى عصر
دام هناك إنسان في هذا العالم.

امير على أنه تجربة ذات طابع كلّي يستغرق
تغرقة لكل انماط التجارب الإنسانية، لا على
كل تجاربنا المعاشة طابع الـتأويل، بوصفه
. وإذا كان النصّ اللغوي المصداق التأويلي
لكل من هيدغر وغادامير، فإن الأساس

منيوطيقية عليه نجح في توسيع نطاق مفهوم
فهم الوجود الانساني وكل ظواهره وتجلياته
ي أو تجربة تأويل أصيلة.

ع الأنطولوجي للتجربة الانسانية بمفهومها
مقاربتها مقاربة أساسية بالتجربة الجمالية،
إلينا"[1]، ومن ثمّ في توافر العمل الفني على
طابي المهمّ لكل تجربة تأويل، بوصفها قراءة
مي نهائي، بل كحوارٍ مستمرٍ يتجدّد كل حين
ن إجاباته المنتمية لراهنه.

ية، مثلما يجدها أي فهم لنص لغوي، وأي
بتنا في تأويل التراث بتجربتنا في تلقّي العمل
وجي.

ثمّ لكلّ تجربة تأويل، بين التجربة الدينية
رمنيوطيقا غادامر، ذلك أن كلًّا منهما يتوسّط
جاوز في حقيقته "فن فهم شيء ما يبدو غريبًا
منهما؛ العمل الفني/ النصّ الشعري والنصّ
بأن يتحدّث إلينا ويخاطبنا بمضمونه، على
ور مفعم بالحياة ملموس، لدرجة أنه يجعلنا

لنص الديني بطابع القداسة الذي يضفي عليه
يجعلانه يتّخذ صفة "الرسالة" أو الخطاب
يقة تجربتنا معه عن حقيقة تجربتنا مع العمل
واحدًا، "وبذلك فإن الفهم يتمي من حيث
راعيًا، وهذا يعني في النهاية أن الرسالة تتطلّب

أخرى. تحرير: روبرت برناسكوني. ترجمة ودراسة
ومي للترجمة، 1997، ص 249.

ود إلى الطابع الرمزي للغة التي يخاطبان بها
لى التأثير وإيقاظ الشعور بما هو مشترك (بين
عبير، ما يمنحهما بنية رمزية واحدة.

الهرمنيوطيقا

تمان

ي حاكم صالح

I

صفها "فنّ فهم تعبيرات الحياة المكتوبة" دائمًا
ريخية عظيمة" فقط. إن حركة كهذه تجعل من
ية لأشخاص، أو في الحقيقة، لأشكال عظيمة
تجعله شغلًا علميًّا ملحًّا[1]. وإذا كنا اليوم في
ببًا يحرّضنا على تأمّل مشكلة الهرمنيوطيقا.
يخي جزءًا أساسيًا من تأمل الذات المعاصر،
ال العظيمة للوجود الإنساني الفريد".

يقا، طبقًا لدلتاي، من السؤال الآتي: "هل إن
الفريد ممكنة، وما معنى أن نكتسب هذه
دى إمكانية أن يرتفعَ فهمُ الفرد إلى مستوًى
ن يفهم بموضوعية، ومشروعية عامة، تعبيرًا
؟"[2].

قيق الموضوعية في فهم الوجود التاريخي
المبدأ، عن إمكانية فهم الظواهر التاريخية
ساني فريد، وهي المسألة التي تكون فيها
الواقع، يقصر دلتاي الهرمنيوطيقا على تأويل
ي نُصب الثقافة، والوثائق الأدبية الأساسية،
عمية أيضًا[3].

W. Dilth
في الأعمال الكاملة المجلد 5 (1924), 317– 83.
33و337.

(3) Ibid., 319.

II

رمنيوطيقية لغرض تأويل النصوص الأدبية،
في العادة بحكم الواقع[1]. وكما رأى أرسطو
لعمل الأدبي تحليلًا شكليًّا من حيث بنيته
ب العمل، ويفهم الأجزاءَ في ضوء الكلّ،
أن أي تأويل يتحرّك في "دائرة هرمنيوطيقية
مرء في تأويل نصوص قديمة أو أجنبية، يعي
ي يجب أن يجري طبقًا لقواعد النحو. ومع
نحويًّا مطلبُ معرفة استعمال المؤلف الفرد
ى معيار يمكن من خلاله تقرير مسائل الأصالة

الة مكينة في Realenzyklopädie für protestantisch
، يقتصر على تطور القواعد الهرمنيوطيقية التقليدية.
Hermeneutik des Neuen Testaments (1930)، أما
(Vom Verstehen des Neuen Tes إلى المضي قدمًا من
سم جواكيم فاش "السمات الأساسية لتاريخ النظرية
العظيم DasVerstehen , 3 vols. (1926, 1929, 1933)،
له بالغ التحفظ في اتخاذ موقف يمكن أن ينير التاريخ
اش في :Journal of Bilblical Literature 55 (1936)
ة التقليدية، وحجته "ضرورة الفهم النفسي"، الذي
كن من دون أن يطوّرها من خلال عمل منظم انطلاقًا
ي كتاب Religion in Geschichte und Gegenwart, 5
كن تفهمه - سطحية جداً. وينغمس فريتس بوري في
روتستانتي المعاصر بطريقة نقدية في Schweizerische
(theologische Umschau , Festgabe für I. وأجدني
سم نقدي تاريخي للكتاب المقدس، وفي رفضه "لفهم
خ" ولما يُسمى الهرمنيوطيقا اللاهوتية التي بموجبها
هد القديم. أما أنه لم يفهم جهودي فهما صحيحًا فذلك
ل بشكل واضح بين الفهم العلمي للكتاب المقدس
ل شيء، إلى عدم فهمه التمييز بين الفهم الموجودي
اولتي في "التفسير الوجودي"، التي أستطيع أن أحتج
Offenbarung und Heilsgesch التي تقول إنه يجب أن
كتابة كلمة existential بدلاً من existentialist.

(2) See Dilthey, Gesammelte Schriften, 5(1924),

نمو العمل التاريخي في عصر التنوير امتدت
ى مسألة استعمال اللغة في الحقبة التي كُتب
خي للغة نمت معرفة التطور التاريخي بعامة،
مشروطة تاريخيًا لمعطيات الزمان والمكان،
الدقيق إذا كان التأويل المناسب هدفًا لنا.

ى الأدبية موضوعًا له واستعمل الهرمنيوطيقا
علم فقه اللغة. ولقد اتضح أن الهرمنيوطيقا
في أثناء تطورها، بالقواعد الهرمنيوطيقية
يلولوجيا، التي بدأت باستعمال علم التاريخ
ستعمل من طرف التاريخ، أو أنها هي نفسها
ى مجرّد "شهود" أو "مصادر" من أجل رسم
رهذا بالتأكيد تطوّر يمكن فهمه ما دامت هناك
لفيلولوجية والمعرفة التاريخية. ولكن كانت
حقيقي في تأويل النصوص لمصلحة فهم هذه
التطور هو أن مهمة الفهم لم تُفهم على نحو
بساطة على أنها اتباع القواعد الهرمنيوطيقية.
م الذي كافح من أجله فريدريك شلايرماخر

ن تحقيق فهم أصيل بمجرد اتباع القواعد
تقوده هذه القواعد، ويسمى حسب مصطلح
أن يكون هنا أيضًا تأويلًا "نفسيًّا". وصل
الإمساك بتركيب عمل ما ووحدته بمقولات
دها. فالعمل يجب أن يُفهم بالأحرى كلحظة
ساك بـ"الشكل الخارجي"، يتعين على المرء
ي لا يكون مادة تأويل موضوعي بل تأويل
ن التأويل هو "إعادة إنتاج" أو "إعادة بناء"

(1) H. Patzer, "Der Humanismus als Methodenp
Generale 1 (1948), 84–92.

Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 83ff., 102ff., 143

لأدبي نفسها. ويصبح الفهم هو "أن يعيد المرء
ترابطة الحية".[1] وعملية "إعادة الخلق" هذه
المؤلف لا تقفان إحداهما مقابل الأخرى،
هما بالأحرى "تشكّلتا على أساس الطبيعة
ك الكائنات الإنسانية أحدهم مع الآخر في
ي أفكار شلايرماخر هذه، وسعى إلى تفسيرها
عية بين شخص وآخر هي التي تشرط جميع
اختلاف عملياتهم النفسية من حيث الدرجة.
ن صح التعبير، إلى بيئة تاريخية أخرى، فإننا
رية، عملية نفسية واحدة، حتى عندما نسمح
دا نعيد إنتاج حياة شخص آخر في أنفسنا".
ء يمكن أنْ يظهر في تعبير فرد آخر، مالم يكن
يمكن القول إن "التأويل عمل فنّي شخصيّ،
، وتستند إلى التجانس الروحي، وتشتدّ من
مة ثابتة"[3].

تاريخيّة، على نحو طبيعي، بـ"تأويل" جَاي.
ل الفني"، وبهردر في مفهومه عن "المشاركة
أخرى"[4]. ونظرته موجّهة لتأويل النصوص
حة لنصوص أخرى؟ هل إن تأويل نصّ في
ة تمثيل العملية النفسية التي عاشها المؤلف؟
ل وقائعهم الحربية، أو النصوص التاريخية
نقش قبر أنتيوكوس ملك كوماين، أو وقائع
، أيضًا، لا تُفهم إلاّ بقدر ما ينقل المرء نفسه
منها هذه النصوص؟

Gesammelte Schriften, 5 (1924), 327–28, see also

(2) Ibid., 329. See Wach, Das Verstehen, 1 (1926
حقيقة تفيد أنه في حين أن كل إنسان فريد، فإنه متفتّح

(3) Ibid., Gesammelte Schriften, 5(1924), 329-30
(4) Ibid., 326-27.

. في الواقع إنها يجب ألا تُفهم بهذه الطريقة
ما تنقله هذه النصوص مباشرة؛ مثلًا ما تنقله
ن وقائع وعمليات تاريخ العالم. ولكن هذا،
لذين يقرؤون هذه النصوص. لا ريب في أنه
، كما بيّن، مثلًا، تأويل جورج مش للنقوش،
، أو أشكال الوجود الإنساني الفريدة"، سواء
بالحياة، أو فهمًا للوجود في عصور معينة[1].
حر ودلتاي أحادية الجانب ما دامت توجهها

موجّه دائمًا إلى طريقة معينة في طرح الأسئلة،
ون من دون افتراضات مسبقة أبدًا، أو بتعبير
وضوع التي عنها يُسألُ النصُّ. وعلى أساس
والتأويل ممكنين[2].

ي النصوصَ إنما هي "الحياة"، أعني الحياة
صوص "تعبيراتٍ عن الحياة مثبّتة على نحو
ب أن تُعرف موضوعيًّا عبر تأويل "التعبيرات
هذه ليست هي مادة الموضوع الوحيدة التي
عملية الفهم التي تتميز بهذه الغاية ليست هي
أويل. ففي الحقيقة إن عملية الفهم تكون في
يُحدَّد بها هدفُ التأويل.

مادًا على نوع النصّ"، أي اعتمادًا على مادة
أو اعتمادًا على الاهتمام الذي يوجّه النصَّ
بقة أن تؤول بالطرق التي يسائل فيها دلتاي

(1) G. Misch, Geschichte der Autobiographie, 1 (

ي للتفسير هو فهم المؤلف وعمله (H. Gunkle,
Monatschrift für die هي صيغة صحيحة بقدر ما
هتمامات عقيدية أو عملية. ولكن في ما عدا ذلك، لا
ن تبدأ من هذه النقطة. فماذا يعني فهم المؤلف؟ هل هو
، يجب فهم العمل؟ أيُفهم كشيء ينتمي لتاريخ مشكلة

اريخية. وبطبيعة الحال، فإن مساءلة النصّ
الذي يتحدّث عنه النصّ، والذي يكون النصُّ
موسيقى عبر التساؤل عن مساهمته في فهمي

III

ن اهتمام متأسِّس في حياة السائل؛ وفحوى
ا الاهتمام هو أيضًا حيٌّ، بطريقة معيّنة، في
ن النصّ والمؤوّل. وبقدر ما يوصّف دلتاي
نية الفهم، فإنه في الحقيقة يكتشف الافتراض
ط جيدًا للطريقة الخاصة في طرح الأسئلة
ر كذلك لأي تأويل آخر لا يمكن أن يكتمل
ليدية. وكل ما هو ضروري هو أن يكون هذا
. وبدلًا من أن تتّجه الحاجة إلى التأمّل في
النفسية، وفي عبقرية أو إلهامية المؤوّل، تتّجه
س المسبق للفهم هو علاقة الحياة التي تجمع
النص مباشرة أو بصورة غير مباشرة[1].

لمؤوّل وفردية المؤلّف تقفان إحداهما تجاه
، بل لكونهما، أو بقدرٍ ما، يمتلكان العلاقة
ة. وهما يمتلكان هذه العلاقة لأنهما، أو بقدر
العلاقة بمادة الموضوع التي يُعنى بها النصُّ،
سبق للفهم[2]. ولهذا السبب، فإنه لمن المفهوم

الفهم المثالية، التي ترى أن الفهم التاريخي ممكن فقط على
مة، وهويّة الروح مع الروحِ المطلق](-Buri, Schweizeri
ولكن حتى جَاي. سي. كَاي فون هوفمان يرى بطريقته
طيقا الكتاب المقدّسَ لا تدّعي بأنها علم مستقل منغلق
عامّة، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تكمن ببساطة في
بل تفترض مسبقًا علاقة بمضمونه (-Biblische Herme
..Wach, das Verstehen, 2(1929), 365, 369

طالب بها المؤرّخَ كلٌ من فيلهيلم فون هومبولدت،
ستاف درويزن. وعن هذه المسألة، انظر H. Astholz,
.(Das Problem "Geschichte" un

كن توجيه سؤال باتجاه معيّن إلاّ بسبب شروط
فسه، لمن المفهوم أن كل تأويل يتضمّن فهمًا
باق الحياة الذي تنتمي إليه مادة الموضوع.

أويل ثمة علاقة حياة بمادة الموضوع يُعنى بها
يمكن الإبانة عنها بتأمّل عملية الترجمة من لغة
عادة، لأن وسيط المعرفة الشائعة في ميداننا
إلا تكتسب على نحو جديد. ويمكن لمعرفة
شريطة ألا تكون هناك نصوص في أكثر من
ضوع بكلمات (أشياء، أنماط سلوك..إلخ)،
تصرفًا ما، يفتقر الى المعنى في سياق حياتي،
للفهم ولا يمكن ترجمته عندما يسمّى لغويًا
كما كلمة churunga، من لغة الأبورجينيس،
إلى الكلمة الألمانية Schwirroholz (وتعني
لاستعمال، فإنه يمكن أن يدلّنا، بقدر ما يكون
أن توصف آلة churunga بأنها "آلة سحرية
في سياق حياتي. والعملية نفسها، من حيث
صُ في، أو من خلال، تمثيلات صورية يمكن
. وفي الواقع إن فهم الطفل للغة وتعلّم كيف
ابطات الإنسانية في سياق الحياة.

علاقة حياتية بمواضيع مختلفة، تعبّر عنها
. أنا أفهم نصًّا ما يتناول الموسيقى فقط إذًا،
الأمر الذي يفسّر لماذا كانت أجزاء كثيرة من
مهومة لكثير من القراء. وعلى نحو مماثل، أنا
ما بالرياضيات، أو وصفًا تاريخيًّا فقط بقدر ما
لال حياتي طبيعة الدولة وما طبيعة الإمكانات
أفهم رواية ما لأنّي أعرف من خبرتي الحياتية
المهنة. ولهذا السبب بالضبط تعصي أعمال
عتمادًا على أعمارهم ومستويات تعليمهم.

(1) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglauber

باتية بمادة الموضوع ساذجة تمامًا، وليست
وى الوعي والوضوح في أثناء عملية الفهم،
حية واعتيادية، وخلال فهم النص يمكن أن
، إن علاقة الحياة بمادة الموضوع قيد التناول
تمامًا مشكلات زائفة معيّنة منذ البداية؛ مثل
ريب". إن إمكانية فهم كهذا تعطى ببساطة في
ة الموضوع. وإذا ما كان دلتاي يؤكّد أن.شرط
بة الكليّة"، أو الحقيقة القائلة إنه "ما من شيء
متضمّن في حياة المؤوّل"، فإنه يمكن التعبير
تأويل هو حقيقة أن المؤوّل والمؤلّف كائنان
ه الذي يحدث فيه الوجود الإنساني كوجود
ص آخرين. ومن الطبيعي أن ينتمي التأويل
سئلة والمشكلات، الصراع والمعاناة، المتعة

IV

يلَ ويوفّر طريقةً لطرح التساؤلات، وهدفًا.
جهه سؤال يتعلّق بموضوع ينوي النصُّ نفسه
رفة بالرياضيات من نصّ رياضي، أو معرفة
فسها تصدق على تأويل نصٍّ سردي عندما
، كما في تأويل تواريخ زمنية، أو حتى تواريخ
يد أن أعرف أكثر من العلاقات والعمليات
يصدق هذا بصورة جيدة حتى على حكاية
رها للمتعة. هدف الفهم، في حالةٍ أولى، تعلم
في كلا الحالتين تكون طريقة طرحِ الأسئلة
ان يجب قراءة نصّ هوميروس نصًّا شعريًّا،
قُرِئ ببساطة كسرد، وهذا أمر غالبًا ما يحدث
اهد فيها مشاهدون سذّج، الأطفال على نحو
ة عبر تساؤلهم حول ماذا تدور هذه الأعمال.
تها، إلى حد ما، تملك مثل هذا المعنى كرسم
مقدّس المزخرفة، أو في حلقات الموزاييك

من حيث المبدأ جرى عندما نُشِر في العصر
سوم توضيحية لحياة غوته.
حلًا، أعقد؛ لأن الطريقة الساذجة في مساءلة
ولة، حتى لو لم تكفّ عن أن تكون مسوّغة
صاله مباشرة. وتحافظ الطريقة الساذجة في
ة النصوص العلمية التي تسعى إلى توسط
لمساءلةُ إلى نقطة فهم النصوص كمصادر
سي الفهمَ القبلي لما تنقله النصوص مباشرة
مام بتاريخ الرياضيات يبقى في العادة موجّهًا
لموضوع التي قصدت إليها النصوص قيد
ها لاهتمام آخر في تاريخ الثقافة مثلًا. وتبيِّن
فة يمكنه، من جهة أخرى، أن يتجاهل تاريخ
في كتابه **ثقافة عصر النهضة**. وعلى الرغم من
النصوص العلمية، ببساطة، كشهود عديدين

عفة في تأويل النصوص السردية، لا سيما
هذه النصوص ابتداءً كشهود على ما تقرره،
خاص، الذي منه تكتب تقريراتها. ويمكن أن
تقرير، بقدر ما توفّر معرفتُه التاريخية معيارًا
تاريخية يمكن، في المقام الثاني، أن تُؤوَّلَ
التاريخ. وفي هذه الحالة لا يقام لقصد النصِّ
تاريخ، إنما يهدف، حقيقة، إلى سرد التاريخ
ي مكانه، في التاريخ، ولا يعود يُؤوَّل كوسيط
صفه الموضوع نفسه.
في ذلك حتى القارئ الساذج، لمجرّد اهتمام
لاكتشاف ما يُتوقع حدوثه، بل إن ثمة ما هو
ثمة المشاركة الباطنية في قدَر البطل، الذي
ة بشيء ما، بل يشارك، بالأحرى، خبرة شيء
ف ويثير شغفه. والسؤال هو: هل هذا وحده

حقيقة، في حالة أعمال الأدب الأصيلة. فهي
كان أرسطو قد أشار بطريقته إلى أن الشفقة
ما تكشف عنه هذه الأعمال للفهم التشاركي
أيضًا ممكنات أي فرد يفهم هذه الأعمال.

حال، على الفهم الملائم للأدب وللأثر الذي
فهمَ الفنّ بعامّة. وإذا ما وصف المرءُ الجميلَ
وإذا ما فهم المرءُ "الحقيقيَّ" بمعنًى جذريٍّ
شّف في الفن بوصفه القوة التي تتكشّف عن
أن يفهم ممكنات الوجود الإنساني التي يعبّر

ن، ويُحتاز فيهما عبر الفهم التشاركي. ولكنه
ي، بقدر ما يصير موضوعًا فلسفيًّا. وعليه، إذا
فلسفية فهمًا فعلًا، فإن عليه أن يتحفّز بسؤال
ثة المؤلف. لا يفهم المرء أفلاطون إلاّ إذا
هم حقيقي عندما يسائل عبارات النصّ كنتائج
تيجة، على أنه "مصدر" عن مرحلة معينة في
يء حدث في الماضي، بدلًا من أن يرتفع به
الواقع، للتخلّي عن الفهم الفلسفي الحقيقي
هذا الوصف يجب أن يتحقّق بطريقة يصبح
ا، فمن خلال هذا التاريخ تصبح مشكلة فهم
حة.

V

ة لطرح الأسئلة في تأويل النصوص وأعمال
جديد، بعد أن أعاقتها الطريقة السائدة في
ة التاريخية (التاريخانية) historicism. وهذا
لايرماخر. وتحت هيمنة التاريخانية فُهمت
مصادر"، وعُدّت على الأعم الغالب مصادر
ية. وجرى تأويلها شهودًا على حقبة تاريخية

(1) Patzer, Studium Generale 1 (1948): 90.

، أوَ وجوهًا لهذه العملية، وهي حالة لا يهمّ
عملية التاريخية: تاريخًا سياسيًّا أو اجتماعيًا،
معانيها.

ص والأعمال "كمصادرَ". فهناك، في واقع
أن تعامل كمصادر، وهي ما يجب تمييزها
حتى وإن صعب رسم حدود قاطعة بينها.
صادرَ، فلا بد من أنها قد فُهمت دائمًا على
ها غالبًا ما تكون قد فُهمت بطريقة سطحية
ل المثال، مصدراً عن ثقافة أثينا في القرن
ن عمله على هذا النحو، وإلّا فإنه لن يؤدّي
ن مساءلة عمله كوثيقة لتاريخ الثقافة تتجاهل
ملامسة ما ينطوي عليه هذا القصد من بصيرة
طرح الأسئلة التي ترى النصَّ مصدرًا منزلتُها
لأصيل. فكل تأويل يتحرك ضرورة في دائرة:
، فهمها بموجب زمانها ومكانها؛ ومن جهة
مكانها قابلين للفهم. وفهم أفلاطون بموجب
طون تأويلًا أصيلًا، وينتمي إلى ميدان القواعد

طرح الأسئلة، كانت قد طُوّرت خلال حقبة
فهم الأصيل. وهذا يصدق، مثلًا، على حالة
ياق تاريخ الأسلوب، أو يصدق على دراسات
في الأدب والفنون الجميلة. ومن دون ريب
أيضًا مسألة التأويل الحقيقية. والشيء نفسه
أدب والفن، الذي بوشر فيه من وجهة نظر
حقيق فهم حقيقي، حتى رغم أن هذا الفهم
في كتاب كارل راينهاردت عن سوفوكليس
مقارنة تأويلات ياكوب بوركهاردت وغراف

(1) K. Reinhardt, Sophokles (2d ed., 1943); P. Friedlä
Von Verken und Formen الاته،التي ظهرت بعنوان

ل "يوم القيامة"، التأويلات التي وضعها كارل
ف يمكن أن يختلف تأويل العمل الفنّي نفسه،
ه بالشكل أم بالمضمون[1]. ويكشف إريك
ة في جعله التحليل الشكلي للأعمال الأدبية

للأدب والفن وأعمال الفلسفة والدين كذلك
؛ وجميع الوثائق التاريخية يمكن إخضاعها،
طرح الأسئلة. أيمكن فهم صيغة التأويل هذه
ل بالقول إنه يتضمّن عرض ممكنات الوجود
كذلك في النصوص الفلسفية والدينية. والآن

اي. جَاي. فينكلمان عن الإغريق، أقام فرتز
الموضوع intentio recta **والمعرفة التأملية**
ينية[3]. يفترض الأول الإيمان لدى الملاحظ،
لشيء موضوعي في العمل الفني؛ وعليه فإنه
لاق؛ وبما يتناسب مع أغراضه ستؤدي لوحة
ائيل أو تمثال المنتحِبة Pietà لمايكل أنجلو.
ن المعنى الموضوعي للعمل الفني، ولا يهم
ما إذا كان المعنى الموضوعي هو المسيح أو
" أو عن "الروح التي انبثق منها العمل الفني

ي "نظر إلى ما وراء ما قاله العمل وقصده
ه، وإدراك ذلك جزءًا أساسيًّا من العمل"

(1) Theologische Rundschau,N. F. 2 (1930): 44-4

(2) E. Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichl
his Bildnisstudien (1947),
اعًا لما يمكن أن يدعوه المرء تأويلًا وجوديًّا، حتى وإن

(3) F. Blätter, "Das Griechenbild J. J. Winckelm
(1944): 121-32.

طيمان فريدريك أزت وأوغوست بيوخ عن
سوئها يجب أن يُفهم العمل الفردي[1]. وهذه
ن هيردر، وهيمنت في فترة الرومانسية. وهذه
بًا، أن تُضمّ إلى التاريخانية أيضًا عندما اكتشف
ولكونه عدّ هذه العصور متتالية منتظمة، فإنه
لر. وخلال مدة الاشتراكيّة القوميّة، حوّلت
النزعةُ البيولوجيّة أهليّة من دون ريب – إلى
سية موجودة أيضًا في مقالات عن تاريخ الفن
تاريخ للخيال الفنّي القومي[2].
سوّغ معيّن بطبيعة الحال؛ والنّسبيّة التي تنتمي
ى إيمان وحدة الوجود بالحضور الإلهي في
منة (أو أن تكون واعية). وعليه، فإن الروح
ن الإغريقي كانت التمثيل النموذجي للروح
تعيّن على البشر أن يصوغوا أنفسهم.
أن يتجاوز هذه الطريقة الجماليّة أساسًا في
ج الرومانسية. ومن دون ريب ظل عالقًا فيها
الحالات النفسية الأخرى" في ما تبتعثه من
متع به الفرد عندما ينظر إلى ما وراء حدود
على الرغم من ذلك، لا يتمتّع المرء بالافتتان
ولكوننا من خلال الفهم "نجد تاريخ الروح
ديتنا الخاصة، ونتعلّم "رؤية أنفسنا بفهم"[3].
لأصيل ألاّ ينظر بسعادة إلى الفردية الأخرى
ممكنات الوجود الإنساني التي تجلي نفسها
سا ممكنات أي شخص يفهم، وتحضر أمام

(1) See Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 106, 185.
ت هيرمان غريم، التي ظهرت بعنوان Deutsche Kün-

Gesammelte Schriften 5 (1، والعرض الذي قدّمه
Geschichtsphilosophie der Gegenwart," Philosop

فهم الأصيل هو مسألة إنصات إلى السؤال
فيه، ويكمن "اكتمال" فرديّة المرء الخاصة
خاصّة، وفي دعوة العمل له بأن يتجاوز ذاته
تظلّ على الدوام عرضة لخطر الاستمرار

ناي عندما يقول، في وقوفه ضد كتابة رانكه
تكون السماء والأرض شيئًا واحدًا". وما
التاريخ لا يكمن في اعتباره جماليًّا، بل هو
ظر غير المستغرق فيه شخصيًّا. "إن رانكه
حتفت من أمامها أن تصير واقعاً"[2]. وتجلّي
لإنصات إلى دعوى التاريخ وتأمّل الفرد في
الأخلاقيّة بطريقة أحاديّة الجانب غاية في
ماء والبسيطة التي حفرها المسيحيون في
خلال لوثر. وإن كان ثمة شيء أقوى تأثيرًا
ي تلك الصلبان، التي هي نقاط النور في
."[3]

ب هايدغر أن الفهم "وجودي"؛ وبتحليله
له مشكلة التاريخ وتأويله لتاريخية الوجود
ر، عرضًا نقديًّا لفلسفة التاريخ المعاصرة،
لتاريخية بفهم[5].

Philosophische Forsch، للاطلاع على مناقشة مع
خ. وعن الإصغاء لدعوى التاريخ لدى درويزن،
Astholz, Das Problem"Geschichte" undersuch

(2) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey u
1897 (1923), 60.
(3) Ibid., 120.
(4) See Heidegger, Sein und Zeit, I (1927), par
.Philosophische Forschungsberichte 10
Philosophische For.: إن فهم السياق التاريخي
أو أساء فهم مشكلته الخاصّة، إما بمواجهتها أو =

لافتراض المسبق لأي تأويل فهم هو علاقة
ا النصّ على نحو مباشر أو غير مباشر، وتوفّر
اة هذه التي تجمع النصَّ والمؤوّل معًا، تكون
فعل مساءلتها لا يُستثار. وهذا يعني أيضًا أنّ
ي لمادة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو

ة معيّنة في طرح الأسئلة، وينبثق هدف في
ويمكن أن يتطابق هدف المساءلة مع قصد
ط مادة الموضوع التي توضع للمساءلة على
و من الاهتمام بمسائل تظهر في أية ظاهرة
ظهر في أي نصّ ممكن. وفي هذه الحالة، لا
، والنصُّ يكون وسيطًا لمادّة الموضوع التي

التأويل عبر الاهتمام بإعادة بناء السيرة
سياسيًّا، أم تاريخ أشكال الحياة الاجتماعيّة
افة بالمعنى الأوسع للكلمة. وفي حالة كهذه
م الذي لدى المؤوّل عن التاريخ بعامّة.
عَبر اهتمام نفسي، يُخضع النصوص لطريقة
جتماعيّة، أو الدينيّة، وبالتساؤل، مثلًا، عن
في جميع هذه الحالات يوجّه التأويلَ فهمٌ

عَبر اهتمام جمالي يُخضعُ النصَّ لتحليل
كله "الداخلي" و"الخارجي". وربما يأتلف
رومانسي، أو ربما يظل ببساطة في ميدان

الاهتمام بالتاريخ ميداناً للحياة يحدث فيه

Astholz, Das Problem"Geschichte" undersucht be

ا ونطوّرها، وعبر التأمل في هذه الممكنات
خر، يمكن أن يُعطى الهدف عبر تساؤل المرء
. والنصوص التي تسلس قيادها على الغالب
فيّة والدينيّة والأدبيّة. ولكنّ جميع النصوص
مبدأ أن تخضع لهذه المساءلة. وهي مساءلة
جود الإنساني يمكن أن يكون فهمًا ساذجًا،
ما يجعل المساءلة ممكنة، كما عندما يتساءل
ى" حياة المرء الشخصيّة أو معنى التاريخ، أو
لمجتمع الإنساني، وما إلى ذلك. ومن دون
ن النصوص عجماء. القضية إذًا لا تتمثّل في
ه وفي رفعه إلى مستوى الوعي، وفي اختباره
مرء، في مساءلته النصّ، أن يسلس قياده كي
ى دعوى النصّ عنايتَه.

شك في موضوعيّة التأويل ومعرفة الظواهر
وعيّة مستمدًا من العلوم الطبيعيّة (وبالمناسبة
ا)، فإنه غير مشروع في حالة فهم الظواهر
ة نوعيًا. إن الظواهر التاريخية لا توجد، على
فوقائع الماضي لا تصير ظواهر تاريخيّة إلاّ
ة في التاريخ وتشارك فيه. لا تصير الظواهر
إلاّ لذوات يفهمونها. وهذا لا يعني، بطبيعة
ذه الظواهر بفعل تفضيل اعتباطي، بل يعني،
ص يأتلف معها في الحياة التاريخيّة. وعليه،
و أنه يجب أن يكون لها مستقبلها الخاصّ،
ها لما موجود.

ن هذه الفكرة بالقول إن كل ظاهرة تاريخية
عيّة، في الحقيقة، معرّضة لتأويل يستند إلى
يث المبدأ، غامضة بالنسبة للبحث العلمي.
ة ومتعدّدة الجوانب، ومنفتحة على طرق عدة
خ الفكري، أو علم النفس، أو علم الاجتماع،
عن الرابط التاريخي بين المؤوّل والظاهرة.
وضوعي وغير غامض، إذا ما جرى التأويل

مة سبب يدعو إلى الاعتراض على فكرة أن
ى الآراء ونزاعها؛ أما الحقيقة البسيطة القائلة
، من حيث المبدأ، حقيقة غير ذات صلة.

ية"، وتعني فقط "الاستيلاء على الموضوع
لة". أما أن ندعو طريقة طرح الأسئلة طريقة
حقيقة يمكن أن تسمّى الطريقة بهذا الاسم إذا
ح الأسئلة إنما يقع في كل حالة على عاتق ذات
. إن طريقة طرح الأسئلة بحدٍّ ذاتها لا تظهر
سه، الذي تَعرِضُ فيه كل ظاهرة، انسجامًا مع
ب - أو تدّعي - دلالة في اتجاهات مختلفة.
جامًا مع الموتيفات الحاضرة في تنوّع الحياة
ها تبدأ الظاهرة بالتكلم.

ذاتيته وإهماد فرديته من أجل تحقيق معرفة
وهي مطالبة ذات معنى ومسوّغة فقط بقدر ما
خصية في ما يتعلّق بنتائج التأويل، مثل الرغبة
يوفّر ما يدلّ بشكلٍ مفيدٍ من أجل الممارسة.
اية غالبًا، في تفسير الماضي والحاضر؛ أما
ص النتائج فإنها بقدر ما تكتسب على نحو
ذلك في أي بحث علمي آخر. وفي ما يتعلّق
كليًّا في تقدير طبيعة الفهم الأصيل، الذي
مة، وتكشف أغنى ممكن لفرديّة هذه الذات.
ني أو أدبي فقط عبر السماح له بالاستحواذ
سيًّا أو اجتماعيًّا بقدر ما نكون نحن أنفسنا
تماعيّة. ويسري هذا القول، في النهاية، على
لتاي نظريتهما الهرمنيوطيقية، والذي يمكن
لمعنى الأرفع والنهائي، أعني التأويل الذي
ساني كشيء يخصّ وجود المرء. وهنا يكون
"الموضوعي إلى حدٍّ بعيدٍ"؛ لأن الشخص

عرضي لموضوع أطروحة دكتوراه.

نصّ، هو الشّخص الذي يحرّكه سؤالُ وجوده
من عمق الواقع الذي أنتجها فقط عندما نعي
مشكلة: الحاجة والتهديد النهائيان القاهران،
العالم"[1].

VII

رائط فهم مختلفة عن تلك التي تطبّق على
أولًا للقواعد الهرمنيوطيقية القديمة للتأويل
قتضى الشرائط المعاصرة. ولكن يتّضح هنا،
بين النصّ والمؤوّل، يتأسّس بفضل علاقة
ا النصُّ. وهنا، أيضًا، يكون الافتراض المسبق
موع.

. بأن مادة موضوع الكتاب المقدّس، لا سيما
طة ليس لدينا أي فهم مسبق لهذا الفعل؛ لأننا
إنما نحن نستطيع معرفته فقط من خلال وحيه

ظاهر فحسب. صحيح أن المرء لا يمكن أن
ثٍ واقعيٍ أكثر مما لديه عن حوادث أخرى
راث عن موت سقراط، فإنني لا أستطيع أن
يال يوليوس قيصر، أو عن القضايا الخمس
كاتدرائية فيتنبرغ. ولكنْ من أجل فهم هذه
جرد حوادث اعتباطية، يتعيّن أن يكون لديّ
نها تكتسب دلالتها وبذلك طبيعتها كحوادث
د حياةَ بحثٍ فلسفي، وما مجريات الحوادث
الفهم البروتستانتي كممكنين مفتوحين أمام
هم. (بالكاد يكون من الضروري ملاحظة أن
أن تكون صريحة).

لحوادث بأنها من فعل الله يفترض مسبقًا
فعل الله، متميزًا، مثلًا، عن أفعال البشر أو

(1) Kaufmann, Philosophische Forschungsbericht

اض ينصّ على أننا نحن البشر لا نستطيع أن
ن نعرف معنى فعل الله، قبل وحي الله، فإن
رف جيدًا من هو الله في السؤال عن الله. فما
 عبر التساؤل عن الله بالمعنى الذي لعبارة
وبنا لن تهدأ حتى تسكن إليك"، فإننا لن نقدر
ردِيّة بالله حاضرة وحيّة في الوجود الإنساني
"، أو عن معنى العالم والتاريخ بقدر ما يكون
خاصّ. وإذا كانت شرعيّة وصف هذا السؤال
 الله، فإن الظاهرة بحد ذاتها هي علاقة بمادة

exist بالله دائمًا حيثما تكون حاضرة بشكلٍ
: "ماذا ينبغي أن أفعل لكي أخلُصَ؟" (سفرَ
فإن ثمة فكرة معيّنة عن "الخلاص" تُفترض
عهد الجديد يجب أن يُعدّ كي يمتلك الفكرة
لإصغاء إلى كلمة العهد الجديد نفسه، ومع
 الأساسي للسؤال المؤوّل من طرف مفهوم
 العهد الجديد.

ت هو المعنيّ حتى الآن في الأقل، فإنّ كلّ
هذا يعني في الوقت نفسه التأويل المناسب
مة تقع في نطاق التأمّل الإنساني، وهي عينيًّا
existentia للوجود الإنساني. وعمل من هذا
سيط لكلمة العهد الجديد، الموجّهة مباشرة
 المعرفة الوجودانية. ولكنه يحدث بطريقة
دّس. ويجد هدفه بالتساؤل عن فهم الوجود
 وبالنتيجة، عليه أن يعنى بالمفاهيم المناسبة

سر الحياتية بمادة الموضوع التي يعبِّر عنها
. وإنه لمحض وهم أن المرء يستطيع العمل

سير الذي يقدمه فتحي المسكيني في ترجمته لكتاب
 ط1، 2012، ص 774- 775. (المترجم)

ـفقّة منه، ويفهم كلمة مفردة من العهد الجديد
لَ النقدي والمفاهيم المناسبة بالضبط عندما
يتحدّث إلى الحاضر كقوّة تخاطب وجودنا
سة كمختصر لعبارات عقائدية، أو "مصادر"
ض دراسة ظاهرة دينية معيّنة أو ماهيّة الدين
ت الدينية وتجسّدها. وإذا كان هدف التأويل،
الله، فهذا يعني أنه سؤال عن حقيقة الوجود
. أن يُعنى ببناء تصورات عن الفهم الوجوداني

VIII

إلى أن عبارة لاهوتية ما لا تكون مشروعة إلاّ
ي للوجود الإنساني[1]. ويتّصل هذا الموقف
بارات اللاهوتية تأويلاتٍ لتقريرات الكتاب
ث تأويلي الوجوداني للكتاب المقدّس. وهو
ا ذات علاقة بالعبارات الأساسية للاعتراف
ة، ذات صلة بالوجود الإنساني. إنها تؤسّس،
لك تصبح - بتصرّف - تحديدات للوجود
بداية، تحدّد كينونة الله وفعله، الله المختلف
الابن، والروح القدس. ولهذا السبب، يجب
ن الإنساني الباطنية".
كامل للتأويل الوجوداني ولمعنى الوجود
كائن الإنساني الباطنية"، التي يمكن أن تُفهم
سواء أكان ما يواجهها البيئة، أم كائن إنساني
يقة التي ينظر فيها، مثلًا، علم نفس الدين إلى
لتحليل الوجوداني، لأن هذا التحليل يسعى
ي) للكائنات الإنسانية، التي تكون موجودة
ذلك تكون في مواجهات. يسعى التحليل
ب لهكذا فهم. بيد أن بارث يوجّه، بوضوح،

(1) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3/2 (19

مستمد من لودفيغ فويرباخ، الذي ينسبه إلى
ن كان يكافح من أجل فهم الوجود الإنساني
ي غير وافٍ). والمطلوب من بارث أن يقدّم
بدعوى تخصّني تفيد بأن بعث المسيح ليس
موجب علم التاريخ. ولكن لا يترتّب على
ليس من الممكن لقصّة أن تحدث، وللإقرار
لأسباب تتعلّق بالتقدير الوجيه، أن المرء لا
ل المؤرّخ ربما الحديث عن "شخص حكيم"
في الحقيقة عن مناهج المؤرخ، وافتراضاته
يؤوّل آيات الكتاب المقدّس ببناء تصوّري
ري هذا وما معناه؟

نا من "القصة" و"حدوث شيء ما"؟ وما نوع
إن "حدوثه زمانيًّا أبعد بالتأكيد من حدوث
؟"[2].

" هي إذا كان يجب منح المصداقية لتقرير
ثت في الزمان والتاريخ، ومع ذلك لا يمكن
جه؟ وكيف يمكن لهذه الحوادث أن تدخل
تمييز هذا الإيمان عن القبول الأعمى الذي
لى مطلب الصدق الذي هو من نوع آخر أو
ألّا أعدّ شيئًا صادقًا يتناقض مع الافتراضات
كل شيء أفعله؟[3]. وما العناصر المتضمّنة
جب علينا ألا نتعهّدها ككلّ، ولكننا نستطيع
؟[4]. إن السؤال عن المعنى المشروع لصورة
ي الوجوداني للأسطورة، الذي أحاول فيه أن
ارث سوى تقريرات اعتباطيّة. فما مبدؤه في
ارث أن فالتر كلاس يجابهني بالعبارة الآتية:

(1) Ibid., 535.
(2) Ibid., 535-36.
(3) Ibid., 536.
(4) Ibid., 536-37.

له وحده أن يكون قاعدة ودليل الإبلاغ [أين
والأناجيل مقدّرة ويعيد الإصغاء إليها عندما
ه العبارة أن الشخص الذي كوّنها لا يزال لا
ض بالمفسّر أن "يؤوّل" الكتاب المقدّس بعد
أنّى للمرء أن يصغي من دون فهم؟ إن مشكلة

(1) Walter Klass, Der moderne Mensch in der The
ة ومؤيّدة. ولكن ما يؤسف له فقط هو أن الكاتب لم
هرمنيوطيقي ولا يعرف التمييز بين الفهم الوجودي

طيقا اللاّهوتية
ى عصــر التّنويــر[1]

جينروند

هراء طاهر

Jeanrond,Werner G.,*Theoloogical Hermenutics*:

اشي الختامية الموجودة في أصل الكتاب الذي اقتبس

مع تاريخ مصطلح "هرمنيوطيقا" نفسه. فعلى
herm" هي الأساس الذي يستند إليه تعبيرنا
صطلح الهرمنيوطيقا قديم قدم تفكير البشر في
سوريّة وغيرها من أشكال التعبير لدى الإنسان،
بالثقافة الإغريقية الكلاسيكية وتراثها الغني،
في الثقافات كلها حيثما وجد من الناس من
فإن مصطلح "هرمنيوطيقا" لا يمكن أن يُدرس
لى أصله الإغريقي.

اللغة الإغريقية إلى أبعاد أكثر عمومية من
اللغة، وهي أبعاد لم تعد مرتبطة باستخدامنا
هو أحد الأبعاد التي أشار إليها الفعل وهو
طرأ والذي قادنا إلى المعنى العالمي تقريباً
ى.

الثقافات الغربية بشكل خاصّ في سعي كل
للتفسير تكون ملائمة للكتاب المقدّس. ظهر
ذي اهتمام بالهرمنيوطيقا، ولطالما احتاج كلّ
للنصوص المقدّسة. كان لا بد لهذه النّصوص
تُفسر بطريقة تحفظ بأفضل قدر ممكن تجلّي
هذه النّصوص المقدّسة له. وعلى هذا النحو
هوتي الأصلي انبثقت من الاهتمامات العمليّة

ربية لعلّه من المفيد التميز بين ثلاث مراحل

والنظريّة الأدبيّة الإغريقيّة؛
ية في تفسير الكتاب المقدّس؛
سيع دائرة التفكير الهرمنيوطيقية إلى أبعد من
ت موضوعَها الأساسي الى الآن.
يث للهرمنيوطيقا هو فريديريك شلايرماخر
الهرمنيوطيقا أفقًا جديدًا في تطوّر هذا المجال.

يقيّة والنظريّة الأدبيّة الإغريقيّة على تطوّر

كيّة بإعطائنا مصطلح "هرمينيوطيقا" وحسب،
ا إلى "نظرية تفسير النّصّ"، بل وأدت هذه
رمنيوطيقيٍّ خاصٍّ. إن السياق الذي ظهرت
قافيّة لتحديد معنى ودور ووظيفة للنصوص
خاصّةً ملاحم هوميروس. يمكن القول إن
ة الأدبيّة: فقد وفّر هذا النقد نطاقًا واصطلاحًا
ي الغرب.

بة للحاجة إلى تفسير أعماله في مجتمع اتّفق
اسيّةً في تثقيف الشبان وإرشاد الناضجين[1].
ة والخاصّة في الثّقافة الإغريقيّة الكلاسيكيّة،
مّة تمامًا كما كان تفسير الكتاب المقدّس في

ءتهم وفهمهم لهذه النّصوص المهمّة ومع
ونقد النّصّ، بالإضافة إلى استبصار عميق
فن الشّعر poetics لأرسطو).

ندي، بالرغم من إمكانيّة تطبيقهما في الوقت
سير النحوي. بالإمكان تعقّب تراث كل من
ا حتى يومنا الحاضر، وسيكونان موضوع
ي أولًا توضيح السمات العامة والتضمينات

(1) Cf. H.D.F. Kitto, *The Greeks* (Harmondsworth

ص من خلال دراسة الروابط والأدوات
ن معنى خفي فيه بمساعدة مفتاح تفسيري

روس في العصر القديم هو: هل يخبر النّص
ما تتيح ذلك الدراسة الفعليّة للنصوص، أم
بلوغ تقييم أفضل للحوادث والشّخصيات
الرمزي من جهة على الفكرة الأخيرة هذه؛
ن النّص نفسه سيزوِّد القارئ بالمعلومات
م مناسبٍ. لقد دافع هذا المنهج عن فكرة
. وفي المَقابل، فإن التفسير النحوي يبحث
وقد انبرى هذا المنهج في الدفاع عن النّص
ليلية العشوائية.
ن القارئ والنّص، أو الفارق الهرمنيوطيقي
س سبل لسد هذه الفجوة. إن إدراك هذه

بته النّصوص الهوميروسية في المجتمع
ام البعد الاجتماعي والسياسي الممكنين
ل الملائمة لتفسير النّصوص التأسيسية في
ات. إن هذا النقاش يكون مضطرًا للتصارع
جاهات متنازعة تدور في المجتمع وهكذا

س هوميروس رُوج له من قِبل مفسرين
وص، كان تفسيرها الحرفي يثير الريبة في
، خاصةً في ما يتّصل بالنواميس الخلقية
الهوميروسية على أنها ملهَمَة بوحيٍ إلهي،
شكل من الريبة لم يكن أمرًا مقبولًا.
ة مفيدة جِدًّا للحفاظ على نزاهة النّص
نيوطيقية. هذا النهج في تفسير النّصوص
بل لفهم المعنى، من دون أن يركن إلى
دو سخيفة أو بغيضة له[1].

= (1) Cf. Gerhard Ebeling, ‘Hermeneutik’, in *Die*

صّ الأدبي في تحديد التطوّر الحاصل على
يّر السياقات الدينيّة والثقافيّة وظهور نصوصٍ

تفسير الكتاب المقدّس

ية بالنسبة للإيمان اليهودي وهويته الثقافية.
حياة الذي مُنح من مصدر إلهي (التوراة)،
لعلاقة إسرائيل بيهوذا، الإله. إن الاستجابة
على هذا النحو، فإن طبيعة "الوحي" في النّصّ
غريقي بالوحي الإلهي المتّصل بنصوصهم
البشر على أنها من الوحي، فقد فهم اليهود
ن التوراة تعرض الحقيقة الكاملة لحياة البشر.
وص التوراة ضرورة لكل مهتمٍ بترجمة معنى
حالة شعب الله.

الدوام؛ لأن هذه النّصوص لا تكون واضحة
لنّصّ الذي يكون صعبًا غالبًا، واهتمام القارئ
ومعقولٍ، وفّرت جميعها الطاقة التي نبع منها
فإن الهرمنيوطيقا اليهوديّة جاءت استجابة
أتِ أبدًا في سياق تمرين فلسفيٍّ بحتٍ.
طيقا اليهوديّة مكوّنة على وجه التقريب من
: التفسير الحرفي، التفسير المدراشي، تفسير

ا التّفسير على أنه من المناهج الأساسيّة في

---

vol. 3, 3rd edn (Tübingen: J.C.B. Moh [Paul
Joosen and J.H. Waszink, 'Allegorese', in
(Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950), 283.

(1) Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis i*
gan: Eerdmans, 1975), 19.

(2) Cf. Gershom Scholem, *Über einge Grundbeg*
1970), esp. 'Offenbarung und Tradition als re

(3) For the following Longenecker, op. cit., 28ff.

ى القارئ أن يسبغ قيمة اسميّة على ما تقوله
التفسير بصورة خاصة في ما يتعلّق بالتشريع
De. كما أن الخاصية العددية للتوراة، تفيد
لنهج في التفسير لم يُثبت على الدوام كونه
بعض الأحيان أبطل الفهم الإجمالي لعلاقة
حرفي لفقرة ما، وهكذا أجبر القارئ على

أكثر عمومية هو العنصر المميّز لهذا التفسير.
في التفسير في مدارس الحاخامات. يسعى
فرد، للكشف عمّا يسمو عن المعنى المباشر
ُنسب إلى الحاخام هيلل (القرن الأول قبل
. أكّدت القواعد على أهمية السياق للنص
شابهات النّصية، وذلك في سبيل تفسير أكثر
الرئيسية لمثل هذه القواعد نبعت في ظل
منفتحًا على سوء الاستخدام. كانت النظرة
وص تأسيسيّة معيّنة يتطلّب المحافظة عليه
مقصودٍ لهذه النّصوص.

وجه الخصوص مجتمع Qumran، ويدّعي
هيّة، وبالتالي امتيازًا معيّنًا في سياق تفسير
لى تطبيق النبوءات الإنجيلية على حوادث

المقدّس من خلال فهم المعنى الروحاني
ون مشتقّة من النّصّ، ولا تكون حتى مكوّنة
من ذلك رمزيًا. يشير النّصّ إلى ما هو أبعد
م هذه الطريقة وحسّنها المفكّر اليهودي
5 م.)، وذلك ليظهر للحضارة الإغريقية –

(1) Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*
the Early Hellenistic Period, vol. 1 trans.
Geza Vermes, Post- Biblical Jewish Studies
tation of Scripture in its Historical Setting',

يّة والوضوح والارتباط بالمعاصر في الكتاب
كلّ. وبناء على ذلك "فقد تهيأ [فيلون] ليفسّر
ن كرامة كلمة الله التي أوحى بها: أي شيء
ي شيء مستهجن في المقاطع التشريعية، أو
في الأسفار الخمسة (التوراة)[1]. بمنأًى عن
، استخدم فيلون التفسير الرمزي انسجامًا مع
ظ على سمو الله عندما تتحدّث النّصوص
كان تأثير فيلون على كلٍ من مفكّري اليهوديّة
م يكن عالميًا كما يمكن ملاحظته من الغياب
الأول في فلسطين.

اليهوديّة القديمة أظهرت لنا استراتيجيتين

نى الحرفي، وخلق تكامل بين تأويل النّصّ

التي ترشد وتحوي في الوقت نفسه نطاقًا
على هذا النحو تكون المحاولة لحماية
هذه الاستراتيجيات وغيرها من العمليات
ع جنبًا إلى جنب بشكلٍ متكرّرٍ فيما إذا تطلّب
ى ذلك. على سبيل المثال إن كان التركيز على
إلى استراتيجية مدراشية دقيقة تتسم بالحَرفية
ن يوجّه المفسّر إلى تفسير Pesher؛ ويمكن
خاصة في سياق أبولوجيتيكي أن يكتشف
ي إلى المزيد من الترميز للنصِّ.

ة

صري لمملكة الرب، بشكل ملائم فقط، من
لمتنوّعة في التراث اليهودي في ذلك الوقت.

(1) Longenecker, op. cit., 46.

(2) Thomas H. Tobin, *The Creation of Man*: *Phil*
lic Biblical Quarterly Monograph Series 14 (
ciation of America, 1983), 36ff.

هذا التراث، فإن عظة يسوع الايسكتلوجية
أكثر بالاستجابة العملية لوجود الله ودعوته،
ءمة لتفسير الكتاب المقدّس[1]. وعلى الرّغم
كة الرب قد تم النظر إليهما على النقيض من
يانًا للتوراة في مدارس الفريسيين وتأثيرهم
ممكن تبرير الرجوع إلى هرمنيوطيقا يسوع
جابته العملية لنصوص الكتاب المقدّس.

كلية لنداء الله، كما تمثلتا في حياته وعظته،
دّسة. من الواضح أنه تبنّى تفسيرًا غير حرفي
ي الإنجيل (متّى 5: 17 وما بعدها؛ متّى 15:
17؛ إلخ..). إن المكانة الهرمنيوطيقية ليسوع،
موروث المدراشي. ولكن ما تم التركيز عليه
قاده لمتطلّبات أي تأويل تشريعي لنصوص
عديد من حوارييه في ما بعد. إن المصرّح
الأحيان، ليصبح موضوعًا لجسد جديد من
اتها وجود تفسير ملائم لها.

للمسيحيين الأوائل بشكلين:

د أعادوا تفسير نصوصهم العبريّة الآن؛ في
ء تصريحه، وموته وبعثه.

انٍ من النّصوص المقدّسة أكثر قانونية؛ أي
احتاج بدوره إلى استراتيجيات تفسير تكون

هذه الآن منظور جديد، وهو أن الله قد أنجز
شخص يسوع. وهذا من وجهة النظر اليهودية
التفسير المسيحي "للعهد القديم" منذ ذلك

typolog (علم دراسة الرموز) على التفسير

(1) Ebeling, ‘Hermeneutik’, 246.

نهج في الأساس على قراءة التوراة العبريّة
م كله ينطوي في تفسيره على أبعد مما ورد
ات والنبوءات المتعلّقة بقدوم المسيح في
معلومةً مسبقًا، فإن العثور على هذه الميزات

مزاعم الحصر والعشوائية التي مال به إلى
من الانكباب على النّصوص الفعلية للتوراة
اصدها التواصلية، فإن المفسّرين الرمزيين
بناءً على افتراضاتهم اللاهوتية المسبقة،
للتوراة يمثّل النهج الشرعي الوحيد لفهم
ختلفة قادت إلى سيطرة جذريّة جديدة على
ن المسيحيين واليهود كان أحدهما يضعف
هما طبقا نهجين متشابهين في التفسير، كما

على السؤال الهرمنيوطيقي في المجتمعات
نة في ظل التهديد الذي شكّلته الغنوصية
لى الحركة المسيحيّة. ركّز علماء اللاهوت
canon وإيجاد المبادئ الملائمة لتفسيرها.
علية المتّبعة من جانب المفكّرين المسيحيين
قا اليهودية. وكما في الهرمنيوطيقا اليهودية
سيحيين كان يدور حول اتباع نهج حرفي أو
المتزايد بين المفكرين المسيحيين واليهود
وطيقا. على العكس من ذلك فإن اثنتين من

(1) Cf. James Barr, *Old and New in Interpreta*
SCM, 1966), 103- 48, esp. 139f. See also Le
tung des Alten Testaments im Neuen. Repri
schaft, 1990).
(2) Robert M. Grant with David Tracy, *A Short F*
(Philadelphia: Fortress, 1984), 37.
(3) Ibid., 36.

لمسيحية، مدرسة الاسكندرية، والتي كانت
التي انتهجت أسلوبًا نحويًّا - تاريخيًا، تدينان
روثات يهوديّة محليّة في الهرمنيوطيقا.
وس (ت. نحو 202 ب.م.) في مواجهة
صيّة المسيحيّة "الحقّة" لم يكن ممكنًا على
"الغنوصيّة الزائفة" (وفقًا لإرينئيوس)، أي
"، أي الأرثوذوكسية المسيحيّة، عملتا على
س، ولكن بالطبع مع اختلاف النتائج. إذًا
طلبه الهرمنيوطيقي في تفسيرٍ ملائمٍ بمعيارٍ
الطيبة يتماشى في عمله مع كنيسةٍ محلّية،
فإنه يطمئن إلى أنه سيفسّر النّصّ على وفق
يوس على هذا العرف، الذي ينفرد بتمثيله
ة أسفار الحق" (regula veritatis). وهكذا،
سّرين المسيحيين الشرعيين هم الوحيدون
سير مسيحي أصيل[1]. بينما كان إيرينئيوس
خلال جدلٍ متّصلٍ بفهم النّصوص المقدّسة
كالي تيرتوليان (نحو 160 بعد 220) استبعد
تاب المقدّس. لا يمكن أن يوجد أي تفسير
إضافة إلى ذلك فقد أصرَّ على أن الكتاب
فإن الغنوصيين لا يمتلكون أي حق شرعي
س من الأساس[2]. هنا لم تعد وظيفة المعيار
أصبحت أساسًا للتميز بين التأويل الأصيل

(1) Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*. Sour
1979; II (293-4) 1982; III (34) 1974; IV (100
Offenbarung, *Gnosis und gnostischer Mythos*
Pustet, 1966), 206.

(2) Cf. Tertullian, *De Praescription Haereticorum*
to the Scriptures' in J. Stevenson, ed.' *A New*
of the Church to A.D. 337 (London: SPCK, 1

ليقا المسيحية حدثت في كل من الاسكندرية
الممارسة اليهوديّة بتراث مثمر وواسع. في
وطيقي لفيلون على المفكّرين المسيحيين.
و 214) أنه ولكون الكتاب المقدّس يتحدّث
و وجود تفسير رمزي، إلا أنه لم يكن قد قدّم

مهمّة التنظيمية هو أوريجانوس (نحو 185–
On First Princip. يناقش أوريجانوس بشكل
وفي الجزء الأخير من كتابه. بعد التطرّق إلى
رن، والخلاص البشري. ينتقل أوريجانوس
وهكذا فإن فكره الهرمنيوطيقي شكّل منهجه

مقدّس جاء بوحي من الله، ويرى بأن تحقّق
سيح هو الإثبات الواضح لهذا الوحي. نقطة
راءة نصوص الكتاب المقدّس.
نوس في نقد النّصوص لغرض تحضير نسخة
المقدّسة، ومن ثم يصبح بالإمكان تفسيرها
ته هي انكشاف المعنى الروحاني للنصِّ[3].
صى الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالرموز،
و تم أخذها في الاعتبار حرفيًّا. ومن ثم فإن
المطلوب لفكّ السرِّ المستودع في النّصّ[4].
النّصّي: حرفي، أخلاقي، وروحاني. إلا أنه
وح". كما أنه مثل إيرانيئيوس أقرّ بالحاجة إلى
[5].

(1) Cf. R.M. Grant, op. cit., 55.
(2) Origenes, *Peri Archon/ De Principiis/ Von d*
manns and Heinrich Karpp (Darmstadt: Wisse
(3) *Peri Achon* IV 2,4 and IV 3,5.
(4) Ibid., IV 2,6.
(5) Ibid., IV 3,14.

يون متأثرون بالموروث اليهودي المحلّي في
المقدّس كانت مهتمة في الأساس بالتفسير
نحوية والنّصّية للكتاب المقدّس. رأى عالم
حو 350 428) مخاطر الهرمنيوطيقا التي نادى
لإسكندرانية لواقعية القصص المذكورة في
لى "الحقيقة التاريخية للوحي. لم تكن لهم
عالم من الرموز والظلال. كانوا يميلون إلى
لأفلاطوني. في حين يستعمل الاسكندريون
فإن المفسّرين الأنطاكيين يستخدمون الكلمة
مق من المعنى الحرفي أو التاريخي، ولكنه
لإسكندريين، فإن الأنطاكيين رفضوا وجود
ذلك فقد اعتقدوا أن معاني النّصّ تشير إلى
مهتم بالبحث. وهكذا، فإن نبوءات اليهود لا
. يتحدّث النبي بمصطلحات حقيقية وبوعيٍ

ب المقدّس فإن علماء اللاهوت الأنطاكيين
جل التحقّق من تلك النّصوص، التي هي وحي
قصائها من لائحة الأسفار المسيحية للكتاب
جعية نبويّة، أو مسيحيّة، أو كريستولوجيّة، فإنه
ضع البحث من لائحة أسفار الكتاب المقدّس.
والإسكندرانية إطارين نظريين مختلفين في
مة الرسالة المفتوحة للنصِّ، وقيّموا الخاصّيّة
ن أن الإسكندرانيين كشفوا المعنى الروحي
بالرغم من أن أيّا من هذين الإطارين الفكريين
في الكنيسة المبكرة، إلا أن هذين الموقفين
كريّين اللذين تم بينهما - بعد الهرمنيوطيقا
ر المسيحية بشكل أكبر في القرون التي تلت.

(1) R.M. Grant, op. cit., 66. However, the Antioc
to engage in allegorical interpretation as well.
op.cit., 294f.

هذين الموروثين في الهرمنيوطيقا في تركيبة
وصية لانعدام جدوى التوراة اليهوديّة، وهو
عِم أوغسطين بالحريّة في اتباع منهج رمزي،
لا أنه؛ ولامتلاكه حظًّا جيدًا من المعرفة في
ه حساسية سيميوطيقية كافية، ليدرك سريعًا
ئمة للكتاب المقدّس قراءة مشوّهة. وهكذا،
عامل للنصّ؛ من أجل ضبط القراءة الروحية
ى أوغسطين بـ"أب السيميوطيقا"، أي نظرية
كلمة إشارة باليونانية وهي: semeion.

وفن الوعظ (De Doctrina Christiana)[1]،
ظائف التواصليّة للرمز. نستخدم الرمز من
لا تكون هي ذات الشيء الذي تشير إليه. بل

طين إلى رفض كل الجهود التي تحدّد الكتاب
قابل هذا الخلط فإن أوغسطين يصرّ على أن
؛ تشير إلى الله، لا ينبغي التعامل معها على
من قبل القارئ المسيحي، لتوجّهه في اتخاذ
سه أي القارئ، واتجاه أخوته في الإنسانيّة[2].
شياء التي نوظّفها، والأشياء التي نتمتّع بها.
ونها أبدية لا تتغير، بينما تكون صفة التغير في
ستمتاع الأصيل بأشياء أبدية. وهكذا، وبما أن
رص أعطيت لنا حتى تُوظّف لأجل الممارسة
ارتباط ملائم بالله، وشريعة الله المعبَّر عنها
سميته من قبل أوغسطين على أنه "الحب".

(1) Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*
(Tournhout: Brepols, 1962), 1- 167. The trans
translation of the text see Saint Augustine, *On*
The Library of Liberal Arts (New York: Macn
(2) *De Doctrina Christiana*, I, 40 and 41.

يوطيقية للقارئ المسيحي تقدمًا مهمًا عن
حول نظرية تفسير ملائمة. من جهة يقدّم
نّصّ الإنجيلي، كأي نصٍّ بشري آخر، على
يره ضمن هذا الإطار. ومن جهة أخرى، فإن
الحبّ، وهو نفسه مستقًى من قراءة لنصوص
ن البشر هو المنظور الأفضل للقراءة بالنسبة
لي لم يعد يؤخذ من خارج النّصّ المقدّس،
ور الوحيد الذي يمكن من خلاله قراءة لائحة

سير عند أوغسطين على تحرير القارئ للنصِّ
اطر تتعلّق بالرمزية العشوائية، كما أنه يشجّع
ي ملقّن من قبل النّصوص المقدّسة نفسها.
ح مفتوحًا على إمكانية التحقّق من قبل كل
حارج النّصّ.
منيوطيقا أوغسطين إنها ذات توجّه تطبيقي.
موتي والتواصلي المميّز من تأمله في تطبيق
ن هرمنيوطيقا أوغسطين ليست نتيجة للتفكّر
امية.
ظرية أوغسطين في التفسير تقصي ما نسميه
"، أي موقف تبجيل غير ناقدٍ تجاه نصوص
سمة المطلقة لهذه النّصوص. وفقًا لأوغسطين
جل هدايتنا. إلا أنه ليس أمرًا جوهريًّا، أن يتلقّى
مقدّس منحها، من خلال مواجهته الشخصية
ل التابع المسيحي إلى الخلاص نفسه، الذي

(1) Ibid., I, 44: ‘Quapropter, cum quisque cogno
puro et conscientia bona et fida non ficta, omn
tria relaturus ad tractationem illorum librorum

مل والحب، فإنه يحتاج إلى الكتاب المقدّس
أن نجد العديد من الناس ممن يعيشون على

الهرمنيوطيقا، يتقدّم أوغسطين في مناقشة
لّا يميّز أوغسطين بين الرموز الطبيعية (على
دالٌ على وجود النار كمسبب له)، والرموز
تندرج تحته جميع الرموز اللغوية. وبسبب
فإنه من الضروري لقارئ الكتاب المقدّس،
إخراج الكتاب المقدّس في سياقها. من هنا،
من العبريّة واليونانيّة لأي شخص يتصدّى

م المحتمل التي يمكن أن تنشأ عن التفسير

مباشرة، أو أن تؤدي وظيفة مجازية؛
و تبدو غامضة للمفسر.
إن أوغسطين يحثّ القارئ دائمًا على فهم
فة المتوفّرة لتعينه على فهم المقاطع الصعبة
غموض المحتمل حول النّصّ؛ بالسعي إلى
ن للإيمان أن يسلّط الضوء على الفقرات
لقارئ الحذر اذًا أن يقرّر لنفسه. ما إن يحرّك
إنه من غير الممكن أن يخطئ المعنى الروحي
حول المجموعة الأولى من المشكلات، يقدم
عابير المجازية ينبغي ملاحظة القاعدة التالية:
، حتى تتأسّس قراءة بإمكانها أن تبلغ مملكة
، يستخدم بمعناه [الحرفي] الصحيح، عندها

(1) Ibid., I, 43.
(2) Ibid., III, 23.

س على أنه وحدة واحدة. ومن ثم يمكنه أن
من خلال نصوص أوضح.

أوغسطين يبقي على القراءة الطيبولوجية
و تقريبًا الكلّي للعهد القديم، ليس بالمعنى
أيضًا"(1).

سطين مبنية على نظرية عامة محددة المعالم
لاهوتيًّا متماسكًا، مشتقًّا من تفسيره الخاص
اعتمد أوغسطين على كلا الموروثين في
طيقا لديه مع اعتبارات أنطاكيا، في حين أن
سياق للتفسير يتبع الاهتمامات الإسكندرانية.
لورًا مهمًا على كل ما سبقها. سلطة الإيمان،
و السياق المناسب لقراءة مسؤولة للكتاب
قة ديالكتيكية مع عملية القراءة ذاتها. قراءة
تمع الذي يحيا على وفق روح الحبّ، والتي
ور الضروري لقراءة مسؤولة. من هنا، فإن
يس ضروريًّا بالمطلق للمسيحي الذي حرّكته
ي مكان آخر [أي خارج الكتاب المقدّس]،
الكتاب المقدّس]، ولكن إن كان مفيدًا، فإنه
.

مع ذلك بالمعيار الأقصى لتحديد الإيمان

ا إلى عمق لم يكن معروفًا من قبل، استمر
سّري النّصوص الأدبية عبر القرون الوسطى،

(1) Ibid., III, 32.
(2) Ibid., III, 38.
(3) Ibid., II, 63.: In Book III Augustine also discu
significant influence on hermeneutical conside
that work has just appeared and will make futu
ment of hermeneutics much easier. *Tyconius*:
Texts and translations 31. Early Christian Lite

هرمنيوطيقا أوغسطين والهرمنيوطيقا اللاحقة
كون الممارسة الإيمانية للكنيسة، والتي توفّر
دٍّ ذاتها بنية قابلة للتفسير مع الكثير من بنيات
لرسميّة. أثر الانقسام الذي انبثق بين رجال
في الكنيسة الغربية، والتشريع المتزايد لتعاليم
لكنيسة، على الممارسة الفعليّة للتفسير في

ين De Doctrina Christiana مستوحًى من
أن الفكر الهرمنيوطيقي اللاحق هدفَ بشكل
. وتظهر الحاجة لدراسة سوسيولوجية شاملة
نتائجه على الكنيسة بشكلٍ وافٍ.

سطين في الهرمنيوطيقا استمر تأثيره لقرون
بفكرة التوازن الدقيق في نظرية التفسير لديه،
روث، وذلك لأجل مصالح كنسية.
ين، عرض فينست من لورين (توفى قبل 450)
ي سيكون الأبرز من الآن فصاعدًا، للعرف
ئم حول ما يكوّن "الإيمان الكاثوليكي": في
م كل الاهتمام الممكن، بأن يتم الثبات على
ن دائمًا. وذلك لأن ما يستوعب الكل عالميًا،
ي"، كما يصرح بذلك الاسم نفسه، والسبب
ن ما لو كنا نتبع العالميّة والقدم، والقبول[1].
عد عن منظور أوغسطين في القراءة، والذي
م يمكن تسميته "منظور قراءة المادّة"، باتجاه
ي للفهم الأرثوذوكسي للهويّة المسيحيّة.

(1) Vincent of Lérins, ‘ The Commonitory’, in *A*
thers of the Christian Church. Second Series.
The Christian Literature Company, 1894), 12
venson, ed., *Creeds, Councils and Controvers*
Church A.D. 337 -461 (London: SPCK, 1983

طيقا اللاهوتية في الفترة التي تلت أوغسطين،
نجيلي والتنظير اللاهوتي. بناءً على اكتشاف
لاهوت على عاتقه أكثر فأكثر مهمة التفكير
دة في مقطع نصٍّي معيّن. هنا تم الفصل بين
ل عظماء اللاهوتيين الأكاديميين.

رمنيوطيقا، في الفترة ما بعد أوغسطين وقبل
أن التفكير الهرمنيوطيقي اتبع بشكلٍ مقاربٍ
اله. كانت الأماكن التي تحتضن النقاشات
مدارس الرائدة في ذلك الزمن، خاصّة مكتبة
من سان فيكتور (ت. 1141) كتابه المهم
ب استلهمه بشكل كبير من كتاب أوغسطين
الهرمنيوطيقا عمد هيو إلى تطوير الحكمة
المقدّسة وحسب، بل وفي قارئ النّصوص
راسة مكرس لمناقشة نظام artes (الفنون)، أي
ن يُدرس في المدارس، والجزء الثاني يتناول
س. كما في كتاب أوغسطين **De Doctrina**،
مقدّسة يتطلّب ثقافة عامة رصينة. وعلى نحو
مقارنة بين تفسير النّصوص المقدّسة وبنية
ص الإنسان. تشكّل الأبعاد الروحية للتفسير
يكور الداخلي، وينبغي لأساس هذا البناء أن
ك، طلب هيو من كل قارئ أن يحوز المزاج
داية من السلطات المسيحية التي على عاتقها
الكنيسة.

عامٍّ، يمكن تمييز المعنى الروحاني للكتاب
زيّة، الأخلاقيّة (أو الطوبولوجية)، والمعنى

(1) *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*: *A Me*
(New York and London: Columbia University

(2) Cf. Henning Brinkmann, *Mittelalterliche He*
chgesellschaft, 1980), 225.

(3) Ibid., 238.

س يتبع بالجملة منحًى رباعيًّا. وقد قام نيقولا
ي الأبيات التالية:

Littera gesta docet, quid credas allegor

Moralis quid agas, quo tendas anagogi

ا

نا اليومية

.[1]

كانت هيمنت على الهرمنيوطيقا اللاهوتية،
وفق هذه الأبيات، فإن المعنى الحرفي هو
ة محتوى الإيمان، أما التفسير الأخلاقي فإنه
العالم، والقراءة الروحانية تصور أهمية النّصّ
أن الممارسة الفعلية للتفسير ميّزت فقط بين
ر أن نظرية التفسير الرباعي للكتاب المقدّس
بين أقسام اللاهوت، أعني بذلك تأكيد الحاجة
على نحو مستقلٍّ، لكونها متميزة عن أي نقاش
في هذه التضمينات اللاهوتية من ثلاث زوايا:
الرمزي، ولاهوتيّة خلقيّة؛ مبنيّة على المعنى
يات)؛ بناءً على المعنى الروحاني. وهكذا،
ني المتعدّدة، والفصل بين النظرية اللاهوتيّة
ك في وقتنا الحالي، كونه أمرًا مصيريًّا بالنسبة
من علماء اللاهوت المعاصرين تخطّيه، كل
دت أول الأمر في العصور الوسطى.

القرن الثاني عشر وما تلاه من ظهور علم
مرة ثانية إلى التفكير الهرمنيوطيقي. انحسر

(1) Cf. ibid., 243, and R.M. Grant, op. cit., 85. Th
Grant.

ها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم
لاطون.

ى الآن المحفّز لعلم اللاهوت كله، في حين
الاهتمام غير منظور حتى اليوم. بالرغم من
مع التراث الأنطاكي القديم، فإن الفلاسفة
ع انبثق عن تأويلهم الخاصّ لفهم أرسطو
ي سبقت الفلسفة المدرسية. أضحى المعنى
ير الإنجيلي ولا بد لحقيقة النّصّ أن تُستنبط
.

هوتيين في العصور الوسطى، نقاشًا حول
للاهوت المنظّم، وهوSumma Theologica.
دأ التفسير الرباعي للكتاب المقدّس، إلا أنه
يته. الله هو مؤلّف الكتاب المقدّس، وبيده
ت فقط (كما بوسع الإنسان أن يفعل أيضًا)،
علم آخر أن الأشياء يُستدلّ عليها بالكلمات،
ون الأشياء المستَدَلّ عليها بالكلمات، تمتلك
أولى، أي حيث الكلمات تدلّ على الأشياء،
معنى التاريخي أو الحرفي. أما تلك الدلالة
الكلمات يحمل بحدٍّ ذاته دلالة، فنحن بإزاء
لحرفي، ويفترضه مسبقًا... وهكذا لا يحدث
المعاني متأسّسة على شيء واحد – المعنى
أ أي جدل، وليس من تلك المعاني الرمزية،
شيء من الكتاب المقدّس وفقًا لهذا الكلام،
نويًّا تحت مسمى المعنى الروحي، إلا وهو
معناه الحرفي[1].

ن أن يكون المعنى الحرفي هو ما يسعى أي
أن المعنى الرمزي، علامة على إصراره على
نبغي أن يعاد تنظيم التفكير اللاهوتي بشكل
ة.

(1) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, la. 1,10
Thomas Gilby, O.P., *St Thomas Aquinas SUM*
(la. I) (Cambridge: Blackfriars [in conjunction
York: McGraw-Hill], 1964), 36ff.

خضع لتأثير أكبر من قبل شكلين من أشكال

أويل النّصّ المقدّس وتزويده بتفسير موثوق
ن في العصور الوسطى عملوا على وضع
نصوص، وحواشٍ لحواشٍ سابقة، تسمى
يثاق ممارسة فيلولوجية [متعلّق بفقه اللغة]
زايدٍ ومنذ القرن الثاني عشر عائقًا لا عنصرًا

114)، بدأ ينبثق فهم جديد للاهوت. رفض
لكونها غير مجدية، وطالب بإنشاء لاهوت
سفي، ويكون كل من المنطق والديالكتيك
ة إلى كتب جديدة في اللاهوت، وغدا كتاب
S" المقدّمة الأبرز لهذا التوجه الأكاديمي

ي محاولة للتقريب بين اللاهوت والدراسة
حوّله باتجاه الفلسفة جعل التفكير اللاهوتي

دوا اكتشاف نصّ الكتاب المقدّس، وحاولوا
هيمن على اهتمامهم، كما كان اهتمام آباء
المدرسي اختلف بشكل كبير عن اللاهوت
ن مبنيًّا على الكتاب المقدّس، ولكن أصبح
الكتابَ المقدّس للاهوتية التنظيرية. أصبح
sacra doctr؛ أي التعاليم المقدّسة، والتي
ـsacra scriptura، أي الكتاب المقدّس[1].

(1) Cf. Per Erik Persson, *Sacra Doctrina*: *Reaso*
enzie (Oxford: Blackwell, 1970), 89:
Theology is not to be regarded here as an a
pursued independently of scripture: in Thom
teaching through the ages, the tradition of i
= within the church. Since it is the content of

sacra script سارت بشكل مستقلٍّ تمامًا عن
س تدريجيًّا؛ ليصبح دورها تقديم البراهين
ري. ونتيجة لذلك، طغت سمة التقوى على
في ثقافة العصور الوسطى المتأخّرة، في حين
. وأخيرًا، تم التخلّي عن العلاقة الديالكتيكية
للإيمان، وذلك لمصلحة شكلين من التطور
لإنجيل. وظّف اللاهوت المسيحي النّصوص
ت فيها، وقامت الروحانية المسيحية العامة

ت المسيحي:

وتستانتية في القرن السادس عشر في أوروبا
رى في هذا القسم، فإن حركة الإصلاح هذه لا
رية الهرمنيوطيقية أو الفيلولوجية كنوع جديد
ديد في قراءة النّصّ المقدّس انبثق عندما قام
على وفق روح الفلسفة الإنسانية السائدة في
ية، ولكن هذه المرة بقراءتها بلغاتها الأصلية،
the V)، وناقضوا بتفاسيرهم الوقائع الكنسية
وأوائل القرن السادس عشر.

نظرية التفسير الإنسانية المنبثقة والمنهج
جال الكنيسة، وخصوصًا أوغسطين، لا يهم
لتفسير محكم للإنجيل، بل تكمن المسألة
فسّر نفسه. بالنسبة لأوغسطين وأتباعه، فإن
كنيسة المسيحية، بينما بالنسبة للوثر، وكالفن
تفسير الإنجيل أصبح بشكل تدريجي القاعدة

---

trina and sacra scriptura may be used interchan
that the subject of theology is preeminently bi
garded, to use an apt expression of Etienne G
intellect'.

Cf. Henri de Lubac, S. J., *Exégèse Médiévale: L*
(Paris: Aubier, 1964), 301.

يحي والحياة الكنسية التي تتوافق مع الإيمان
ضي إصلاحها. وهكذا، في حين كان بمقدور
، وفقًا لمناهج طوّرها من قبل مفكرون يهود
أسلافهم اللاهوتيين، في ما يخص نظرتهم
جيلية شرعية وموثوقة. إلاّ أنه من المهم في
الطفرة الإصلاحية قد هُيئ لها من قِبل عدد
عصور الوسطى. علماء لاهوت أمثال ويليام
س (نحو 1372–1415)، وويندلين شتاينباخ
155)، كانوا قد طرحوا لتوّهم مشكل العلاقة
ب المقدّس، وفهم موثوق لأحقية السلطات
ٍّس الإنجيلي[1]. بالنسبة إلى الإصلاحيين فإن
عتقد والوجود المسيحي أصبح الآن مرتبطًا
تهم المتجدّدة للكتاب المقدّس. لم يعودوا
مثل السلطات الرومانية؛ لتضيف الأصالة

، ثم ليس هنالك ما هو أشد ضرورة من فهم
الصحيحة للإيمان المسيحي. كل شخص
ي الكتاب المقدّس، ويوظّف مقدرته الكاملة
س، سيجد كل ما يبحث عنه. بهذا المعنى
قدّس يفسّر ذاته بذاته، ولا حاجة بعد ذلك
لهم، لم يعنِ هذا الشكل الذاتي في تفسير
يًّا على الإطلاق كأداة لدراسة مناسبة للنصِّ.
فسير الإنجيل، إلاّ في فترة الأرثوذوكسية–

أي الإنجيل لوحده، لا ينبغي خلطه مع
لي للكتاب المقدّس. لم يؤيد هذا المذهب
يش زوينغلي (1484–1531)، وجون كالفن
ما كان سائدًا في الموروث المسيحي قبلهم،

(1) Cf. Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen*
hen Theologie (Wiesbaden: Franz Steiner, 19

المقدّس، ومن ثم فإن الله يتكلّم بالفعل، من
ة كانت واضحة ومتماسكة، وكافية لخلاص
اقض البارزين في هذه النّصوص لا يلغيان
هما يمثّلان تحدّيًا مستمرًا للمفسر الذي يكون

على الحاجة إلى منظور لاهوتي في القراءة؛
ب الشامل لهذه النّصوص. فالتقدم الإصلاحي
ر القراءة اللاهوتيّة هذه، والتي تحاول فهم
ة، وكذلك الوعي المتغيّر للقارئ، والذي كما
بدعى بشكل فردي لدراسة النّصوص وأصبح
تبثه هذه النّصوص في وجوده المسيحي[1].
تأثيرها إلى ظهور هذه الحرية الجديدة في
الموجودة في القيود المؤسّساتية المفروضة
نت موضع تحدٍ من قبل المنظور الجديد في
ون على هذا النحو يبدؤون بتطويره.

صلاحية بشكل أوضح، قد يساعدنا في ذلك
الهرمنيوطيقا لدى مارتن لوثر[2]. كان مارتن
، ما يعني أن اهتمامه الأكاديمي الأول كان
ابقيه من اللاهوتيين المدرسيين، تقبل لوثر
، كما تدل على ذلك محاضرته الأولى عن
لسلسلة الثانية من محاضراته حول المزامير
التفسير الرمزي للنصوص المقدّسة، بالرغم

وطيقا الكتاب المقدّس قد أُعدّ لها مسبقًا للاثنين معًا
لماء اللاهوت المتأخّرين في العصور الوسطى.
Cf. Feld, op. cit., esp. 7- 22. Here Feld emphas
standing of St Francis of Assisi.

(2) Cf. esp. Gerhard Ebeling's contributions to
neutics in *Evangelische Evangelienauslegung*
(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellsch
1942]), and ' Die Anfänge von Luthers Herme
B.Mohr[Paul Siebeck],1971), 1-68.

م يكن متصلًا بعد دائمًا بممارسة مماثلة في
منيوطيقي في ما بين هاتين المجموعتين من
ف حدوثه مع طفرته الإصلاحية في لاهوت
لاقة ما بين "الحرف" و"الروح".

ي تشير إلى المعنى الثنائي للكتاب المقدّس،
طلحات لاهوتية. "الروح" هي كل شيء يُفهم
ب والستر الإلهي في صلب السيد المسيح. هذا
يعبّر عنه الآن بالإشارة إلى "المعنى الروحي"
م واقعًا فقط بمقدار ما يُستحث بواسطة معنى
لال فعل القراءة أو الوعظ. هكذا فإن النّصّ
للمؤمن أو المستمع المخلص[2]. وفقًا لذلك
ر ما إذا كان النّصّ سيصبح حرفًا (littera) أو
فق اللاهوتي الذي افترضته هرمنيوطيقا لوثر
ختلفتين جذريًّا: وجود coram deo (وفقًا لله)،
نى الوجود وفقًا لله متجلٍ في صَلْب المسيح،
من ثم فإن التفسير المحكَم للكتاب المقدّس
لي مع أو ضد الروح (spiritus). يمكن فهم
ر مسبقًا أن يكون مع النمط الروحي للوجود.
ة للكتاب المقدّس نفسه.

يحثّ الكتاب المقدّس أولًا على اتخاذ قرار
نيًا، وفقط بناءً على القرار الأساسي المنصبّ
ئ أن يباشر بمهمة مفصلة في تفسير الكتاب
ثر أولًا قرارًا هرمنيوطيقًا موسعًا (-macro
نية البدء بنشاط هرمنيوطيقي مصغّر (-micro
للكتاب المقدّس.

نعة يميّز لوثر عن كل أسلافه، وكذلك عن

(1) Cf. Ebeling, 'Die Anfänge', op. cit., 4.

(2) Ibid., 36.

جية بالأساس تجاه النّصوص، والتي كانت

ة كان في الأساس كريستولجيًّا (متعلّق بعقيدة
سيح نمط جديد من الفهم للوجود الإنساني[1].
الكتاب المقدّس، وهذا المنظور هو ما يمنح
نجيلية. فقط عند قراءة كل من العهد القديم
حًا بين وجودٍ يرزح تحت القانون، ووجودٍ
د القديم لا يحوي تجلّيًا "روحيًّا"، بل ووفقًا
القديم يمكن فقط فهمها عندما يتمّ تفسيرها
ة إذًا؛ تساعد لوثر على التميز بين معنيين
معنى النبوئي الحرفي". وعلى أساس المعنى
ر الرمزي. ولكن تطبيق التفسير الرمزي هذا
راءة: لم يعد هذا التفسير أساس الاستنتاجات
ساس لاهوتي (أي كريستولوجي) جديد[3].
كل أفضل الانعطاف الجديد الذي حصل
ادس عشر. أصبح الاعتقاد اللاهوتي القوي
المقدّس، هو ما يرشد عملية قراءة النّصوص
التلقّي الجديد للنصوص المقدّسة، وقد تم
الإنسانية الجديدة. إلّا أنه وعلى العكس من
المصلح نفسه لم يتعامل مع الكتاب المقدّس
ى وعيٍ جيّدٍ بالفروق اللاهوتية بين النّصوص
نظورٍ لاهوتيٍ خاصٍّ سمح له بأن يدرك بؤرة
ينتقد النّصوص المنفردة لفشلها في مراعاة

(1) Ibid., 51.

(2) Ibid., 55.

(3) Cf. ibid., 58ff.

(4) Cf. Josef Blank, ‘Was Christum Treibet - Ma
1483-1983: *Ringvorlesung der Philosophis*
brücjen: Universität des Saarlandes, 1983), 6

على سبيل المثال؛ رسالة جيمس (Letter of
الكريستولوجيّة[1].

هرمنيوطيقا، التي جاءت بها الفلسفة الإنسانيّة
، فإن نشاطهم الهرمنيوطيقي المنفرد اختلف
لآخر. بقي منظور لوثر الخاصّ في التفسير
فن، الذي كان أكثر إخلاصًا للمبادئ الإنسانية
المعيار الأقصى للإيمان المسيحي، أكثر منه
جهة كان كالفن أكثر انفتاحًا في إدراك وجود
واحد أن يستخدم حكمه الخاصّ، بشرط ألا
لقواعده الخاصّة"[2]. إلا أنه من جهة أخرى
المقدّسة في الإيمان المسيحي. هكذا، فقد
لاعتقاد المتنامي بالنّصوص المقدّسة ذاتها،
)، والذي ساعد على تمهيد الأرضية لظهور
من أن كالفن نفسه تخصّص في أساليب
ع بالحرية في نقد النّصوص المنفردة للكتاب
الأجيال المستقبليّة أضاعوا هذه الخبرات
ب غير نقدي عن الحَرفية والمطلق لجميع

عادة الاعتبار للإنسان، وقدرته المنفردة على
المصلحين مع الكتاب المقدّس اتخذ أفقًا
والمصلحون في إنجلترا، جهدهم لتحديد
وقد اتفق جميع المصلحين على الحاجة إلى

(1) Cf. ibid., 64.

(2) Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixte*
Oxford University Press, 1988), 120, note 71.

(3) Cf. Paul L. Lehmann, ‘ The Refomers’ Use o
344. Lehmann emphasizes Calvin’s interest
civil but also for ecclesiastical leadership. Ibi
meneutics of John Calvin (Edinburgh: Scotti
Calvin’s ambition to help the ordinary Christia
hoped to provide a tool for such a new approa

ص المقدّسة هي التي تقوم بإمدادنا بالأساس
ر بشكل منظّم ومستمرٍّ للإيمان المسيحي،
اس وفي نيتهم تنظيم منظومة عقائدية دائمة.
الأصل بالتفسير النقدي كان سيتعرّض كلّه؛

ية البروتستانتيّة والكاثوليكيّة الرومانيّة:

إصلاح البروتستانتي اجتمع علماء اللاهوت
1)، وأكدوا نظرية ثنائية المصدر، والتي وفقًا
وث المسيحي معًا يشكلان مصادر للاهوت

القائلة؛ بأن الكتاب المقدّس وحده يزوّد
ك والكافي، ليفهموا كلمة الرب وإرادته.
ات الكنيسة تشكّل مصدرًا أساسيًّا للإيمان
ئسيّة هي الحكم الأقصى في تقرير ما إذا كان
أم لا، أي يتماشى مع الموروث الدوغمائي،

علماء اللاهوت الكاثوليكيين والبرتستانت،
so مكانًا بارزًا جِدًّا. تظهر النقاشات الموظّفة
ات الهرمنيوطيقية، ذات أهمية في نقاشنا.
رة التي يشار إليها عادةً بـ"الأرثوذوكسيّة
اتياس فلاسيوس إليريكوس (1520–1575)،
168) وأبراهام كالفو(يوس) (1612-1686)،
ب المقدّس كلّه، ووفقًا لذلك طوروا مبدأ
ة النّصّ الفعلي للكتاب المقدّس، وأنه أُملي
اء اللاهوتيين حدّدوا الكتاب المقدّس بأنه
مسيحيًّا الشكَّ في صدق أي جزء من النّصّ

(1) The relevant decrees of the Tridentine Counci
olfus Schönmetzer, eds, *Enchiridion Symbolo*
et morum (Barcelona, Freiburg i.B., and Ron
We shall return to these decrees below (cf. 7.3

م الإيمان المسيحي القبول العقلي بمجموعة
صّ المعصوم. من المثير للاهتمام رؤية كيف
ن حاربوا بعضهم البعض؛ مستخدمين النهج
م من نص معصوم، وكيف أن كلًّا منهما زعم

سلطة الكتاب المقدّس، فإن هؤلاء اللاهوتيين
الإصلاح البروتستانتية، وأعني بها؛ حرية كل
دّسة. بالنسبة لمثل هؤلاء اللاهوتيين أصبح
أي شكل من النقد، من ضمنها مقتضيات
يفة الكتاب المقدّس هي أن يكون مبدأ السلطة
يصبح نظرية دوغمائية. إن الكتاب المقدّس
لا يمكن أن يكون خاطئًا بل الأحرى أنه ينبغي
سيحي لا يكون أصيلًا. هذه الدوغمائية هي
integ، فإما أن كلّ شيء حق، أو أن كلّ شيءٍ
ب كان مفيدًا جِدًّا للمناظرات ضد الأعداء من
ة البروتستانت وخارجها.

ارمة خاصةً التقدّمَ في العلوم الطبيعية، والذي
حرفيّة غير محكمة للنصوص المقدّسة، على
كوين. كان كل من الأرثوذكسيّين اللوثريّين
بشكل شامل في رفضهم للنظرة العالمية
ك. كانت اكتشافات كيبلر وغاليلي، وكذلك
رجيا المسيحية chronology، وعلى الاعتقاد
ثير سخط اللاهوتيين الأورثوذكسيّين من كل
ة لهم هو النظرة الإنجيليّة الموروثة للكون
دات، منذ ظهور المسيحيّة في سياق العالم
مان المسيحي مع أدلة العلوم الطبيعية، وأكثر
ظامية للفلاسفة، أمثال؛ ديكارت وسبينوزا،

(1) Cf. Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historis*
lers Schriftverständnis und seine Stellung zu
1961), 51.

ِ بالعقل البشري؛ على أنه المعيار الوحيد
جةً هائلة في علم اللاهوت. خشي علماء
ية تفوّق علم اللاهوت قد اقتربت. ولكن
أيضًا، ومع مطالب الفلسفة الجديدة والعلوم
لى أنفسهم تمامًا ضد أي زعم يتعلّق بالعقل،
نوعٍ من التطوّر العلمي. هذا الموقف العدائي
ت، وفي بعض الأحيان علامة حتى للمسيحيّة
ي مع مروّجي النظرة العالمية الجديدة، فإن
مان منهم، فهموا العقل فقط؛ على أنه وصيف
لجدل العقلي الذي من خلاله اعتقدت أنها
ح للعقل البشري أن يكون ناقدًا"[2].

لور علماء لاهوت معتدلون، أمثال: بالتسار
ِ (1625–1687)، نهجًا ديكارتيًّا معتدلًا في
قيق الاعتدال بين مطالب العقل الحديث،
ى أربعة افتراضات مسبقة:

فة، فأنماط الإدراك فيهما مختلفة، ويتعامل
.

مطلقة داخل الدائرة اللاهوتيّة، بقدر ما يقدم

لقبول بالنمط الفلسفي في المعرفة؛ على أنه
ِ حرٍّ ونقديٍّ.

تكون خالية من التناقضات[3].

المعرفة والمنهج وللمرة الأولى مقالة نقديّة
ِ بعد الآن الأخذ بالكتاب المقدّس؛ على أنه
ِ مجالات لا يقدّم الكتاب المقدّس بشأنها
ِ شرح للتناقض الواضح بين القضايا العلمية

(1) Cf. Klaus Scholder, Ursprünge und problem d
zur Entstehung der historisch-kritischen Theo
(2) Hornig, op. cit., 52 (my translation).
(3) Cf. Scholder, op. cit., 148f.

حول الطبيعة والتاريخ، بالاستعانة بنظرية
ى اضطرّ، ومن خلال الكتّاب الإنجيليين، إلى
، بالنسبة للهوى الغالب على الناس في ذلك
لحفاظ على السلطة العامة للكتاب المقدّس،
وّر أكبر في النقد، أعني طرح "الانحيازات"
سر التنوير القادم[1].

وقع المعتدل تجاه النظرة العالمية الجديدة
رتيين والعلماء. من جهة فقد تعرّضوا لهجوم
ما رأوا أنه الموقع الشرعي الوحيد للاهوت
موا من قبل العلماء الجدد، لعدم اتخاذهم
للطبيعة والتفكير[2]. ولكن ينبغي أن يُحتسب
همهم للحالة الهرمنيوطيقية الجديدة في علم
موا نصوصهم التأسيسية من وجهة نظر النقد
وسلطتها؟

طع أساليب التفسير للكتاب المقدّس التي
ب القرنين السابع عشر والثامن عشر تحقيق
لهذه الأساليب على أنها هروب باتجاه وهْمٍ
لنّصّ كسلطة، والقارئ كفاعل مفكّرٍ وناقدٍ.
القرن الثامن عشر، فلا إنجازات الإنسانيّين
النقدي القائم الآن لكلٍ من النظرة العالمية
رت التقليدي، يمكن محوها تمامًا من خلال
هروب.

التعامل الدوغمائي والشكلي مع الكتاب
F. هنا يُنظر للتجربة الإنسانية المنفردة على
مسيحي. أمدّت التجربة الشخصيّة للمؤمن
ة. إن نهجًا مماثلًا قاد بالطبع إلى أسلوب
بدلًا من أن يكون مبدأً مطلقًا للإيمان، أمكن

(1) Ibid., 154.

(2) Ibid., 159.

حرى مصدرًا للإيمان المسيحي[1]. مع ذلك، منفرد في الحركة التَقوية جلب معه مجموعة ة الشخصية والخاصة في الإيمان تحلّ محلّ عبر التاريخ؟ هل إن الإيمان المسيحي الآن عالم الإيمان الخاصّ، ولم يعد من اهتمامات داث توازن بين الاستخدامين الخاصّ والعامّ ي؛ بل توازن بين الفهمين الذاتي والتواصلي ل في فهم الإنجيل. هل العقل عدو للحقيقة نسية البروتستانتية، أو أنه أداة ضرورية في كل فعون عن النهج الديكارتي اللاهوتي المعتدل ون لعلم اللاهوت المسيحي "المستنير" في نتقل الآن.

صر التنوير

ي الترويج للتفكير التنويري في القرن الثامن اللاهوتيّين المؤثّرين، مثل كريستيان وولف بومغارتن (1706–1757)، ويوهان سالومو ل تعليمهم وكتاباتهم في إعادة تقدير العقل، تجلّيات السلطة غير المنطقية. بينما اهتم كل عقلانية أفضل للدفاع عن الفهم البروتستانتي سيملر على إيجاد بداية جذريّة للهرمنيوطيقا عقلانيّة علم اللاهوت، فقد كان بالطبع متأثّرًا يوطيقي المتضمّن دراسة تاريخية نقدية لكل حقبة جديدة في اللاهوت البروتستانتي. يبيّن

ا تتضمّن مدارس واتجاهات متنوّعة. من وجهة نظرنا
.Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf 1700–176
راءة النصوص المقدّسة مع تجربة روحانيّة قوية للقارئ
اوز القارئ القراءة الحرفية الخالصة للنصوص المقدسة.

For further information see Peter Stuhlmacher *Hermenutik*. Grundrisse zum Neuen Testemant. Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 132-40.

لر هو أول لاهوتي بروتستانتي ألماني درس
ستكشف الناقد للتاريخ[1]. إلا أنه وكما رأينا
ية المنهجيّة لسيملر قد هُيئ لها لدرجة ما من
على الأرثوذكسية البروتستانتية، وفي الصراع

سير النّصّ، ولكنه اقترح بالفعل تحولًا جذريًّا
ب بأن يتوقّف تفسير الكتاب المقدّس عن أن
تقدات. بمعنى آخر، ينبغي أن تنتهي القراءة
حقيقية له. بالنسبة لسيملر فإن للهرمنيوطيقا
مع تساؤلات في النحو، والبيان والمنطق،
نقد نسخ من النّصّ، بالإضافة إلى التفسير
منيوطيقًا كانت إيجاد فهم للنصوص، كما
مع مذهب فهم النّصّ التزامني synchronistic
سيملر بقراءة تاريخيةdiachronic للنصوص
و انكشاف المعنى التاريخي الحرفي للنص

اسيتان في النظريّة النقديّة للتفسير:
بالمسافة التاريخية بينه وبين نصوص الكتاب

دّس أن تحترم القوانين العالمية في تفسير
ة المحتوى والطبيعة الخاصة لهذه النّصوص.
أن سيملر اتفق مع أولئك اللاهوتيين الذين
يرهم للنصوص. عوضًا عن ذلك فقد ميز
وكلمة الله. ينبغي تفسير النّصوص المقدّسة
ء متعلّقة بالتقوى إليها[4]. ولكن النّصوص

(1) Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evang*
mann, 1954), 59f.

(2) Hornig, op. cit., 79.

(3) Ibid., 80f.

(4) Ibid., 82.

ا حول الله وحول علاقته بنا، وهذه الأشياء
وبٍ تاريخيٍ ونقديٍ.

التفسير، فإن وجهة نظر سيملر في ما يخصُّ
نظر سابقيه من الهرمنيوطيقيّين، من ضمنهم
منهج التيبولوجي typology في قراءة التوراة
لمحتوية على نبوءات يسوع المسيح. بل إنه
بعض العبارات في كتب العهد القديم لم تحوِ
ثال، الكتب التاريخية، أو نشيد الأناشيد[1].

ن لوثر بطرق عدّة، وخاصّة في قبوله بالحريّة
يد قراءة النّصوص في الكتاب المقدّس، من
ب سيملر إلى أبعد من المصلح العظيم في
الأخرى ينبغي أن تنطبق فيه قواعد المنطق.
أي مكانة خاصّة بكونه مجالًا مستمدًا من
طًّ من شأن العقل، كما أنه رفض أيضًا مزاعم
يضيف إلى سعة العقل البشري[2]. في النهاية،
الكتاب المقدّس [sola scriptura]، بدلًا من
لطة الشكلية للكتاب المقدّس؛ لينطلق إلى
مقدّسة. وبهذا المعنى فإن سيملر يستند بقوة
ي الهرمنيوطيقا.

"التوفيقية"، والتي تصوّر بشكل أكبر نهجه
ن سيملر معجبًا بشدة بالعالم الكاثوليكي
بتنظيم الترجمة الألمانية لأعمال سيمون
مة، وحرر هذه الأعمال وقدّم لها بنفسه. إلا
يمون العظيمة في تكوين النّصوص المقدّسة
لكتاب المقدّس، على سبيل المثال؛ الجدل
ر الخمسة من التوراة، وكذلك نقده للاعتقاد
د سيملر نفسه في هذا التراث النقديّ، وكما
ربة جميع أولئك اللاهوتيين، الذين حاولوا

(1) Ibid., 89f.
(2) Ibid., 141.

رض مذاهبهم عليها، بدلًا من دراسة النّصوص

ه به لهذا التحصيل النقدي، هي نظريته القائلة
تاجوا لأن يتوافقوا مع الجماهير، من خلال
نهم بها. وفقًا لسيملر، فإن نظرية التوفيق هذه
بين النّصوص المتفرّقة من العهد الجديد؛ بل
ں.

ى التوفيق، وبين نظريتين أخريين في التوفيق
لأورثوذكسية اللوثريون نظرية توفيق تقول؛
وبين أسلوب الكتّاب الإنجيليّين، عندما تم
ية إذًا أبولوجيتيكية بحتة (مختصّة بالدفاع عن
ن نظرية الإلهام اللفظي. وقد تم وضع نظرية
ر بومغارتن، الذي اهتمّ بشرح سبب وجود
ول الظواهر الطبيعيّة، وبين العلماء الحديثين.
وا جيّدًا القوانين الحقيقيّة للطبيعة، ولكن كان
كلًّا من هاتين النظريتين في التوفيق تراجعيّة
نظريّة سيملر تحاول التقدّم بهذه المسألة،
ث الإنجيلي[2]. فنظرية سيملر إذًا هي نتيجة
ى الإنجيليّة، من دون وجود خوف من خرق
في التوفيق كانت، كما رأينا، مرتقبة قبل الآن
[3].

اللاهوتية ضخمة، فقد عرّى الدوغمائية
هر أن لاهوتًا علميًّا حقيقيًّا ينبغي أن يطوّر
ونقديًّا في تفسير الإنجيل. أصر سيملر بقوة
سة دينية، بل هو خطاب عقلاني في الدين
رعقلانية. وقد بدأ سيملر بتطوير الجوانب
كما يقترح عنوان كتابه ذو الأجزاء الأربعة

(1) Ibid., 182ff.
(2) Ibid., 211ff.
(3) Cf. Scholder, op. cit., 150, note 67.

ة تحضير لهرمنيوطيقا لاهوتية Preparation
-69)[1]. وهكذا، فإن مزيدًا من العمل ينبغي
أجل تحقيق توضيح نقدي للتحدّي الحقيقي
لًا بالنظرة العالميّة الفلسفيّة الجديدة، ومن هنا
'هوتية نقدية.

(1) Johnann Salomo Semler, *Vorbereitung zur th*
Hermann Hemmerde, 1760-1769).

طيقية للنصّ الصّوفي

وزيبي سكاتولين[1]

(1) ي للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما.

فية[1]

my) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه
ب ما تُثبته دراسات عدة في التيارات الفكرية
عامَّة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم.
ة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities)
كننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات"
مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس
روحية غريبة، أو عن تبصّرات ورؤى باطنية
اذٍّ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثّل في نظرهم
اطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم
راءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم،
لك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق
وائهم ونزواتهم الشخصية المتغيّرة المتقلّبة.
نصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة
ي المقصود بها من طرف مؤلّفيها. والسبب
ي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية
نتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم
ل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي
وأمينٍ لقراءة وفهم النصوصِ الصّوفية بصفة
الحقيقية المتضمّنة فيها حقًّا، بحسب ما أراد
على الجملة، هناك حاجةٌ ماسّة بلا شك إلى

المقالة القيّمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد
أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، "الهرمنيوطيقا
، 1981، العدد الثالث، ص 141–159.

جادّة لعامَّة النّصوص الصّوفية لكي نقدر أن
يها.

بحثي هذا في المقام الأوّل إلى عَرْض بعض
قيّة متكاملة للنصوص الصّوفية. إلاّ أنني أردت
جرَّد عرض نظري عام لموضوع الهِرْمِنيوطيقا،
جيّدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح
(sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على
الدراسة الدلاليّة التحليليّة التي أجريتُها على
الفارض (ت632هـ/ 1235م.).

الصّوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع
عنيفة بين شرّاحه ودارسيه. إلاّ أنني رأيت أن
اتِّباع منهج هِرْمِنيوطيقي واضح، يناسب قراءة
واقع، إن الكثير من الإسقاطات والتحويلات
ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على
رسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف
ذ في الاعتبار حقيقة أن النصوص الصّوفية، كما
لك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامَّة، مع ملاحظة
تميّزة المتمايزة، وإلاّ فلا سبيل لبلوغ محتواها
لتي عبّر فيها مؤلّفوها عنها.

فيّ"

ا بحسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية
لحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعًا أيضًا
معروف أن في اللغة العربية عددًا من الألفاظ،
ي قد تقابل معنى اللفظ اليوناني "هِرْمِنيوطيقا"،
المعنى الأصلي للّفظ اليوناني واستعماله في
ع. وهذا لأن في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ
في سياقات لغويّة خاصّة باللغة العربيّة، منها

المعاصرين في هذا المجال تعريبَ المصطلح
ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في
ناني الأصلي هو (’ερμηνεία– hermêneía)،
(ερμηνεύειν)، الذي يعني بصفة عامَّة: "شرح
". فعند نقله إلى الحروف العربية، كُتِب هذا
ناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا، أو
كثير من الباحثين الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها
.

فهو اسم مشتق بلا شك من الأصل (ص
وف" الذي يُقصد به المادّة المعروفة من شعر
ع الملابس. وكذلك اشتُقَّ من الأصل نفسه
ى "لبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس
هجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى
الأتقياء المسلمين إشارة إلى نمط حياتهم
شرة في بلاط السلطة. هكذا، أصبح اللفظ
ف وتطوّرت عبر التاريخ الإسلامي عامَّة، ومن
ف.

ماله الواسع في سياقات مختلفة معنى أوسع
ي اللغات الغربية بألفاظ (,mystic, mystique
انية (μυστικός). فقد رأينا آنفًا أن هذا اللفظ
الباطنية أو الجوَّانية التي تنشأ داخلَ كل دين
 نستعمل المصطلحات "صوفي"، "صوفية"،
ف معناها في التاريخ الإسلامي. أمَّا في بعض
لفاظ "روحي أو روحاني أو باطني"، فنقصد
التي تُعتبر جوهر كل حياة دينية. ويلاحَظ أن
 الوقت نفسه بين تلك الخبرات الروحية التي
ة، فبها اصطبغت بصبغتها الخاصّة.

ى الضرورة لتطوير منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب
ص الصّوفية الروحية المختلفة، تجنُّبًا بقدر
غريبة أجنبية على تلك النصوص، حتى تنطِق
ه وليس بما أراد منها مؤلفوها.

شكالياته المعرفية (Epistemological)

لأدبية مُهِمَّة معقّدة شاقّة. فثمة مسافةٌ مستديمة
جي (Epistemological) الخاصّ بنا، وذلك
المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من
ب الغريب عنّا، وبالعكس من العالم الروحي
هذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلاّ
لآخر البعيد. فعلى المرء إذًا، أن يحاول بقدر
ي الخاصّ بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن
خاصّ، حتى يحصل له فهمٌ وإدراكٌ ما لذلك
لْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن
لواقع طريقة إنجاز هذه الرحلة بين عالمَيْن
يًا إلى تحقيق تداخل بل اندماج أو، أكثر من
fusio) بينهما، بحسب التعبير الشهير للعالم
Hans-Georg G)، المفكر المبدِع المعروف

ة قد حظيت باهتمام واسعٍ في الفلسفات
كبير من المفكّرين البارزين الذين أضافوا
المتجددة في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية.

ا، انظر بعض المراجع الأساسية:

Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interpret*
Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics
derstanding?", in *The Encyclopedia of Artific*
York, John Wiley & Sons, 1987, (see: *http/w*
la méthode critique. Colloque du centenaire d
de Jérusalem, Du Cerf; Paris, 1992; Jean Gro
sophiques, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses
1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gasp
blemi della filosofia dell'interpretazione, Citt
Mura (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneut*
Città del Vaticano, 2006.

Hans-Georg Gadamer ,*Truth and Method*, Co

بيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر
، الذي يُعد حقًّا مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية
Wilh) (ت1911)، ومارتن هايدجر (Martin
ادامير (Hans–Georg Gadamer) (ت2002)،
2)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت2005)،
.)، وآخرين كثيرين.

نطة مركزيّة في كل مجالات العلوم الإنسانية
سية البحتة والتجريبية الإمبريقية (Empirical)،
العلوم قد اعتادت أن تَعتمد بصورة حصرية
، إلّا أنها أصبحت الآن بدورها تهتم بالبعد
من أجل امتلاك فهمٍ أكثرَ اكتمالًا لأبعادها

لهِرْمِنيوطيقية الجديدة، بات أوضحَ الآن أنه
هي وحدها ما تُسمَّى عملية "هِرْمِنيوطيقية أو
" له، بحسب مقولة شهيرة في هذا الصدد).
لأفعال الإنسانية، من القراءة إلى التفكُّر وإلى
صة، على أنها حقًّا "أفعالٌ تأويلية"، أي مقاربةٌ
ال عمليات كهذه نحاول أن نستولي على، بل
ل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه
"، أي ننقله إلى عالمنا الداخلي من مفاهيمنا
مألوف ومعروف لدينا. وهكذا، فكل عملية
عملية إنسانية في حدّ ذاتها، يُنظر إليها وتُفهم
جود أولًا وأخيرًا، وهي مقاربة يعوقها دائمًا
س، فبإمكاننا أن نَستنتِج أنَّ التعريف المشهور
لشهير، أرسطو (322–384 ق.م.)، قائلًا بأن:
، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته
الآن صرنا ننظُر للإنسان على أنه في جوهره
her)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل
ل ما يقع في أفق تجربته الوجودية محوّلاً إياه
يفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور

الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا نصل
الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات ترد في
يمًا وحديثًا. ومن المعروف أن هذا الموقف
رين المحدَثين في مجال الهِرْمِنيوطيقا، وهو
(Martin Heideg)، المذكور آنفًا. فقد قال هذا
خلال الفكر - لوغوس (logos)؛ والفكر -
ستقرَّه الأمين في الكلمة الإنسانية التي تصير،
د" (the dwelling of being)، لأن الكلمة
رس ذاته فتعبّر عنه وتحمل معناه الأصلي[1].

هذه توجد بشكل أو بآخر في بعض التبصّرات
أندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين
م هذا الصّوفي عن الإنسان بوصفه "البرزخ
خ، كما هو معروف، لسان ضيق من الأرض
ي رأي الشيخ الأكبر، هو ذلك الكائن الذي
الأرضي الدّنيوي، لأنه هو الرابط المترجِم
تفصيلاتٍ أبعدَ سعةً في هذا الموضوع قد
ن أنماط مختلفة من التراث الروحي الصّوفي
(mystical tra) في مختلف الأديان العالمية.

(epistemological)، علينا قبل كل شيء أن
ليس إلاّ مجرد مرآة بسيطة مساوية للعالم
إن كلمات النصّ تقدِّم تعبيرًا واضحًا مباشرًا
ند الكثير أن فهم المعنى الحرفي للنصّ من
فاظه، يستلزم بطريقة ضرورية شبه آليَّة فهمَ
الطريقة التبسيطية في فهم النصوص تُؤدِّي

ر مارتن هايدجر، انظر:
Martin Heidegger, *Brief über den Humanism*
von der Wahrheit, [*La dottrina di Platone sul*
Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 2
تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي

موص نفسها أو إلى تصرّفات شديدة التعسّف
ستبعد أيضًا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع
أن هناك إمكانية لـ"ترابط فطري" أو "تواصل
روح" المؤلّف)، وكأن هناك تواصلًا بين تلك
موَّر القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدْسه
ر الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على
لف، يصير بإمكانه إدراك وفهم العالم الخاصّ
interior)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من
ومن ثم، يتصوّر المرء أنه بإمكانه أن يتوصَّلَ
سمونه الروحي بطريقة حدسية باطنية وجوّانية

ي أكبر بأن مقاربات كهذه تنتهي بالمرء إلى أنه
خلي الخاصّ به مُسقَطًا على ذلك النصّ، فلن
ه المتميِّز[1]. إلّا أنَّ مواقف كهذه لا تزال شائعةً
ورة مُدهشة، وكأن النصوص الصّوفية يجوز
ن أي ضابط من الضوابط، حتى صارت عُرضة
حظ كذلك أن هؤلاء القُرَّاء الهواة يقفزون من
ل صوفي إلى نص آخر، واجدين في كل ذلك
فسها، أو أيَّ شيء آخر يطيب لهم أن يجدوه.
ن الأعمال العلميّة الجادَّة في التصوّف كثيرًا
أساس أو علة، اختار هذا الدارس نصًّا كهذا
لى أساس حَدْسِه الشخصي، أو ميله المتفرّد،
ذا بالفعل اتَّضح أن له أهمّية أساسيّة في كامل
دم الدارس دليلًا مقنعًا لما يقول؟". وعلى أية

ؤلفه، لا أتفق مع ما كتبه نقاد ما بعد البنيوية ولا سيما
لفه عزلًا تامًّا وتفسّره وكأن المؤلف لم يكن. من أمثالهم
) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة:
احتذوا المنهج نفسه، انظر:

Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) (I
brusio della lingua, Einaudi, Torino, 1988).

ببراهين وأدلّة نصّيّة واضحة، وليس بمجرد
قٍّ، فعلينا أن نُقِرَّ بأنه نادرًا ما نجد إجابة شافية
ن الدارسين في مجال التصوّف. من ثم، فإننا
ة واضحة لِهِرْمِنيوطيقا، أو قل لقراءة تأويليّة

معًا بين الدارسين على حقيقة جليّة قد تكون
العالم الداخلي الخاصّ بالمؤلف أو رؤيته
ي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى
ة النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة
جادّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها
في فهم شيءٍ ما من عالم المؤلف وظروف
مر لا يبقى لنا إلاّ النصَّ وحده، فهو المرجع
لتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلّف. وفي
يّة تحقيق النص في ذاته، أي الحصول بقدر
قيته من كل التصرّفات والأخطاء التي تعرّض
شغلني سنوات طوالًا لكي أقدّم للقراء الكرام
عبر عدد ضخم من الاختلافات التي وجدتها
الحديثة له، كما سنرى في ما بعد. وهنا أقول
العمل التحقيقي الجادّ فيٍ مجال النّصوص
اولة بين أيدينا ليست محقّقة بالقدر العلمي
حقيقية سطحية وغير كاملة.
ثة أثبتت أن النصَّ ليس مجرَّد تراكمِ عشوائيّ
له اتِّساق داخلي وبنية متماسكة عليهما رُكِّب
د إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي
مق. فقد أثبتت العلوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك
ل الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة،
كي يعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره
نصّي الخاصّ يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه
التعبير عن خبرته الداخليّة. من ثم، لِكَيْ نفهم
الداخليّة، من خلال توضيح موقعِ كل لفظ

غيره من الألفاظ، ومع إبراز المعنى الخاصّ
في داخل شبكة تلك العلاقات النصّيّة، أو
ل هذا، فإن أيضاح البنية اللغويّة لنصٍ ما يُعتبَر
كننا من خلالها فقط أن نتوصَّل إلى محتواه
ن نزيد دائمًا: "بشكل ما") إلى عالم المؤلف
ل الكلمات والعبارات اللغويّة يمكن قراءتُها
علاقاتها الدلالية التي تحدِّد معانيها الأصلية
ص.

ي الاعتبار أيضًا أنَّ كل مؤلّف يأتي بالضرورة
ل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلّف تأتي بالضرورة
فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهميّة كبرى في
ل المثال فالشاعر الصّوفي عمر بن الفارض،
الث عشر الميلادي، لم يخترع اللغة الصّوفية
ها هو ذاته من التراث اللغوي الصّوفي السابق
عامل معه بأية طريقة من الطرق كي يعبِّر عن
ا، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، بقدر
ريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه،
فه الصّوفي وأصالته، ومن ثم على فهم أعمقَ
لم الهِرْمِنيوطيقا في الواقع جعلنا جميعًا على
ي أنَّ الإنسان يثبت دائمًا في جوهره أنه "كائن
، فلا بدَّ له من أن ينمو ويتفاعل من أوله إلى
ن، هو التاريخ.

أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم
fusion of horizon)، أي انصهارِ أفقِ المؤلف
نطة فحسب يمكننا أن نقول إنَّ تلك الرحلة
ل إلى عالم المؤلّف الروحي وواصلنا حتى
العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقّق.

من أمثال لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann)
"نحو علم اجتماع للرواية"
Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du ro*

أتمّ الوعي أيضًا بأن "انصهار الآفاق" هذا لا
ة أن المرء يجد نفسه في عمل هِرْمِنيوطيقيّ،
ة للنصوص لا نهاية له، وكأننا ما زلنا في نموّ
ك لأن آفاقنا في فهم أيّ نصٍّ من النّصوص
بعاد أعمق وأوسع. فهذه بالضبط هي "الدائرة
تي تكلّم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية
Friedrich Schleiermache) (ت1834). فقد
وطيقية المتصاعدة"، حيث يتمُّ فهم النصّ
وحًا كلما تكرّرت قراءته على مستوى كلّيته

كهذا أنني حاولت، وما زلت أحاول، فهم
الكبير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م).
قُلْ في إعادة إدراك رؤيته الصّوفية وتجربته
بيعة نصِّه الصّوفي. ومن المعروف أن ابن
هم، قد جعل الكثير من دارسيه يعترفون بأن
راته غامضة إلى أقصى حدّ. لذلك رأيتُ أن
نهج لغوي جديد متعمّق.
ايا هِرْمِنيوطيقية بشكل مجرد فحسب، وإن
، بقدر ما أريد أن أعالج هنا بعض القضايا
على نصٍّ معيَّن. وكان هذا موضوع دراستي
ي أسفرت عن نتائج مهمّة لها شأن في تجديد
يلي سأقدّم ملخّصًا لأهم نتائج دراستي فيه.

ى المرء، بحسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون
لمتميّز وصيغها المتعدّدة المعقّدة. والحقّ أنَّ
طوّرت عبر التاريخ حتى اتخذت درجة عالية
ن الأوقات فقط من كان لديه القدر الكافي
لك، ينبغي علينا أن نقدّم هنا بعض السمات

ح حتى ندخُل، ولو قليلًا، في العالم المعرفي

ية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينيّة.
الإسلامي الشغل الشاغل للعلماء المسلمين،
س القرآني من أهم القضايا لديهم[2]. وعلى
كذلكِ المنطلق الأول للتجربة الروحية عند
وتطوّرها. فهذا الموقف أصبح الآن حقيقة
ماء ودارسي التصوّف الإسلامي شرقًا وغربًا،
ات التي قدّمها المستشرق الفرنسي الشهير،
ت1962)، في مجال التصوّف الإسلامي. فقد
ي أدّته قراءة النصِّ القرآني لاستنباط معانيه
مُّل دؤوب ومطوَّل فيه في البيئات الصّوفية.
ك القراءة المتواصلة والمتكرّرة إلى استيعاب
كاملة. وكانت هذه ممارسة قد انتشرت لدى
"، حيث يُجرى فيها ذكرُ أسماء الله الحسنى
رت هذه الممارسة الأولى في ما بعد إلى ما
لاحظ ماسينيون أيضًا أن هذه الممارسة تُشبه
لعة للكتاب المقدس (*lectio divina*)، التي

Louis Massignon, *Essai sur les origines du*
Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922,
mystique de l'Islam, Gallimard, Paris, 1975, 4
Nwyia, *Exégèse coranique et language mysti*
1970); Gerhard Bōwering, *The Mystical Visio*
ic Hermeneutics of the ūfi Sahl At-Tustarī (d. 2
1980.

Andrew Rippin, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a; C
cal and Medieval", in *Encyclopaedia of the Q*
Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "M

ن المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط من

ب بولس نويا (Paul Nwyia) (ت1980)
في مجال التصوّف، مع أستاذه ماسينيون
متعمّق في معاني الألفاظ القرآنيّة. إلاّ أن
تيّة والذوق الشّخصي والممارسة الفعليّة
ى النصّ القرآني بحثًا عن معانيه العميقة
ل نويا، تولّدت من تجربة مَعيشة، تتصالح
بها خلقٌ مبدِعٌ للصّور والرموز على نحو
ى نويا أنَّ المتصوّفة كانوا أكثر نجاحًا من
لغة حيّة للتعبير عن تجربة مَعيشة حقًّا[2].

نويا يمكننا القول بأن هذا الموقف الذي
ل للمصطلحات الصّوفية أصبح مقبولًا
مي، وإن اختلفت طرق شرحه.

تكوين الخبرة الصّوفية ولغتها فعلى المرء
خلي، عنصر التأثير الآتي من الخارج، من
سيحيّة والغنوصيّة المنتشرة في بلاد الشرق
دو أنّ المتصوّفة أو قل الزهّاد الأوائل كانوا
لمختلفة وبها تأثروا. فهذه حقائق تاريخيّة
ماضي، مقبولة ومسلّمًا بها على نحو عام
العمليّة التكوينيّة المعقّدة، تطوَّر في بيئات
القرآني منذ وقت مبكر. وهناك مثال بارز،
صوفي المبكر، وهو التفسير المنسوب إلى
لذي يُعدُّ الإمام السادس للشيعة الإمامية
ى أنه مرجعيّة مهمّة في الفكر الإسلامي،
حكيمة، فتفسيره وجد قبولًا واسعًا لديهم
ويشير جعفر الصادق في بداية تفسيره إلى

.Ma

سير، وزيادات حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن =

أي إنَّ كلماته وعباراته من الممكن أنْ تُقرَأ
لمنابع الإدراكيّة الخاصّة بكل قارئ. والواقع
ر إلى أنَّ العبارات القرآنيّة تحمل على الأقل
همًا حرفيًّا، وآخر باطنًا قائمًا على فهم أعمق
قدُمًا عندما ماز بوضوحٍ بين أربعة مستويات

رة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة
لأولياء، والحقائق للأنبياء"[1].

ة التي ماز بينها جعفر الصادق في فهم النص
لكتاب المقدّس (Bible) عند المفكّرين اليهود
معروف أن التأويلات الكتابيّة المتداولة عند
ريّة، فتمركزت حول أربعة معانٍ أو مستويات
ت في ما بعد كلاسيكيّة في الفكر المسيحي.
حو الآتي: هناك المعنى الحرفي/ التاريخي
اني الحرفية للنصِّ الكتابي؛ وبعده المعنى
alle) الذي يُبرز المعاني الروحية المتضمّنة
معنى المجازيّ/ الأخلاقي (/ tropological
الواردة فيه؛ وأخيرًا، هناك المعنى المتسامي/
a) الذي يُومئ إلى الحقائق العالية والأخروية
ن هذه المعاني الكتابيّة قول شهير منسوب

والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن

عدة. إلا أننا اعتمدنا على نشرة: علي زيعور، الإمام
اني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق
، 2002. على كل حال هناك بعض الاختلافات حول
ن قد نشر هذا التفسير أيضًا:

Paul Nwyia, "Tafsīr Ǧaʿfar al-Ṣādiq", *Mélang*
Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230.

Nwyia, "Tafsīr", p. 188.

أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخروي يشير

الأخروي العديد من التفسيرات الغنوصيّة
ط في ذلك الوقت[2]. وتكفي هنا هذه الإشارة
النصوص المقدّسة في اليهوديّة والمسيحيّة
الثقافية والدينية المختلفة في بلاد الشرق
عروف أن ذلك الإنتاج الثقافي صار الخلفيّة
لمختلفة في شتى مجالاتها. ويبدو أن الشكل
في تفسير النص القرآني يحمل أثرًا من تلك
ب المزيد من الدراسة، ولا يتّسع لها المجال

صّ القرآني، تطوّرت على أيدي المتصوّفة
ما عُرف بـ"علم القلوب" (knowledge of
introspection) للنفس البشرية اهتمامًا بالغًا
ه الرؤية الاستبطانيّة إلى إيجاد علم جديدٍ،
والأحوال"، أي العلم الذي يدرس الحالات
الخوف والرضا والتوكّل والورع والحبّ...
يضًا أن هذا الاستبطان الصّوفي لم يُجْرَ على
ييس علمية عقلانيّة، كما هو الحال في علم
تبطان النفسي عند الصّوفية دائمًا في ضوء
لذي صار في نظر الصّوفيّة المُرشِد الحقيقي
سرار النفس البشريَّة. فعبر هذه الاستكشافات
الصّوفي، خاصّة عند أصحاب المصنَّفات

تها إلى الإنجليزية هو الآتي:

"*Littera gesta docet; quod credas allegoria; m*
literal sense teaches what happened; the allego
you should do; the anagogical where you are
.Gilliot

وال انظر دراسة تحت إشرافنا: أحمد حسن أنور، نشأة
الخامس الهجري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كليّة

ب وتُعرض فيه بكل دقّة الحالات والأطوار
.(

طورًا بالغًا في اتجاهات مختلفة. فهناك ما
ل مع المعنى الرمزي المتضمّن في الحروف
شياء، فمن خلالها نعرف طبائع الأشياء. أما
الصّوفية إذْ إنهم اتَّخذوا من الصّور الغزليّة
متنوّعة للتعبير عن الحب الصّوفي. زد على
مصطلحات الفلسفيّة في اللغة الصّوفية مما
جديدة ظهرت على نحوٍ جَليّ في كتابات
تاسع الميلادي، لدى علماء التصوّف من
2هـ/ 910م)، والحسين بن منصور الحلاج
ت320هـ/ 932م)، وحتى في مؤلفات حجّة
111م)، وآخرين كثيرين. وعلى هذا النحو
ة بالإشارات الباطنيّة التي لا يستطيع فهمها
هذه اللغة الرَّمزيّة بمهارة فائقة في البيئات
ا أن يعبّروا عن/ ويكتموا في الوقت نفسه
رفهم المتميّزة ومكاشفاتهم الباطنية. وكان
سرارهم أمام عامَّة الناس، خاصّة أمام أهل
وا يعارضون الصّوفية أشد المعارضة بتهمة
ع الضالين. هكذا، أصبح لا بد للصوفية أن
لك أدب صوفي غزير واسع في هذا الصدد.
هذا إلى مستواه الأعلى على يد الصّوفي
الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م)[2].

.Massignon, La passion de Hallâj, vol. III, pp.
. من أجل مدخل إلى فلسفة ابن العربي الصوفية،

Abū l-'Alā' 'Afīfī, *The Mystical Philosoph*
versity Press, Cambridge, 1936; Michel Ch
1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of*
gination, State University of New York (SU
= *Ibn al-'Arabī and the problem of religious*

اسع إلى اللغة الرمزية على مختلف أشكالها
طورات وتبصّرات جديدة. ومن أبرز النماذج
جُمان الأشواق)، وهو مجموعة من الأشعار
في حُبّها. فيشرح ابن العربي كل كلمة فيه
صوات، وأشكال الأشياء، وأسماء الأماكن
مقامات روحيّة ومكاشفات إلهيّة[1]. والجدير
ه في تأويل النصوص الصّوفية قد اتَّبعه على
التأويليّة كي يشرحوا في ضوئها كل أنواع
مت في عصر الجاهليّة قبل الإسلام محمّلين

ة قد أنتجت باتّباعها المنهج التأويلي الأكبري
لنّصوص الصّوفية، فأثرَت الأدب الصّوفي
بلا شك. ورغم ذلك، فعلى المرء أنْ يعي
، لم يتجنبْ في الغالب خطرًا كبيرًا، بل وقع
اط نظرية ابن العربي الصّوفية على كل نص
ر في كل أحواله. والملاحظ أنه بهذه الطريقة
ابن العربي نصًّا قبليًّا (pre-text) فقط، أي
ربي الصّوفية، بصرف النظر عن قابلية سياق
وكان هذا هو المنهج التأويلي الأكبري الذي
شعار ابن الفارض الصّوفية أيضًا، فاتَّخذت
ابن الفارض الصّوفي الغامض. والواقع أن

Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-'A
ما يلي: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محيي
لغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009؛ علي
ي الدين بن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق،

Ibn al-ʿArabī, The Tarǧumān al-ašwāq. A Coll
ʿArabī, edited and translated by Reynold A.
don, 1911, no. 11, lines 13-15, p. 19; Dār Ṣād
صادر، بيروت، 1966، ص 43-44.

ن الشروح على النصوص الفارضية، نذكر
ت699هـ/ 1300م)، وعفيف الدين التلمساني
اني (ت730هـ/ 1330م)، وداود بن محمد
ن البوريني (ت1024هـ/ 1615م)، وعبدالغني

ي وشهرتها، يجب أن يُطرح سؤال أساسيٌّ
و سؤال جابهني بشكل خاصّ عند مقاربتي
ى بالفعل هذا المنهج "الأكبري" إلى إدراك
ى المصري، كما قصدها هو؟ أو قد تعرّضت
مفاهيم وأفكار أجنبيَّة على مفردات المعجم
هج أصبح ابن الفارض ينطق باللغة الأكبرية،
ت هذه الإشكالية اللغويّة الأساسيّة بالنسبة لي
ن الفارض. وقد ازدادت هذه الإشكالية جلوة
حِدٍ من أهم تلك الشروح الأكبريّة، وهو شرح
ى" الذي قام به العالم الأكبري العظيم سعيد
معروف أن الفرغاني كان تلميذًا لصدر الدين
يذ المفضّل عند الشيخ الأكبر، محيي الدين
الفرق الواضح القائم بين المعاني الصّوفية
لابن العربي[2]. وإلى جانب العلماء القدامى،
ن الذين اهتمُّوا بشعر ابن الفارض الصّوفي
ر من بينهم: إيغناتسيو دي ماتّيو (Ignazio Di
ينو (Carlo Alfonso Nallino) (ت1938) في

ح تائية ابن الفارض، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي،
سعيد الدين الفرغاني، منتهى المدارك ومنتهى لب كل
س"، تحقيق وسام الخطاوي، جـ1، كتابسراي إشراق،
2، 1389 فارسي/ 2011 ميلادي.

Giuseppe Scattolin, "Al-Farghānī's Comment
al-Kubrā" in *MIDEO* 21 (1993) 331-383; Io
mentary on Ibn al-Fāri's Sufi Poem, *al-Tā'iyy*
'Arabi Society (JMIAS),Oxford,volume XXX

(ت1945) (Reynold Alleyne Ni، وأرثر
19) في انجلترا؛وإميل ديرْمينْغهيم (Émile
(ت1986) (Louis Gardet) في فرنسا،
دالخالق محمود عبدالخالق (ت2006)،
عض العلماء المعاصرين إسهامًا مهمًّا في
ا (Issa J. Boullata) في كندا، وتوماس
ي الولايات المتحدة، وجوزيبي سكاتولين
، في إيطاليا، وجان-إيف لوبيتال (-Jean

اعدت مساعدة مشكورة في فهم أفضل
، وضعها في سياقها التاريخي الملائم. إلا
ملة معقَّدة وشائكة لكل دارسيها، لأسباب
لفية الثقافية والصّوفية لابن الفارض. ثانيًا،
ديوانه المتضمِّن أشعاره، فلا نعرف منه أيَّ
قد يساعدنا على فهم رؤيته الصّوفيّة.
مى كانوا أو محدَثين، قد اعترفوا بأنَّ لغة
ربة صعبةً ومستعصيةً، إذْ إنهم وجدوا فيها
يطالي كارلو ألفونسو ناللينو في دراسته له
يه "لغزًا وإشكالًا مستمرًا"؛ وكذلك لاحظ
الكثير من أشعار ابن الفارض هي "غامضة
لاختبار مهارة أي قارئ لها"؛ ومن جانبه
ي إنه وجد في شعر ابن الفارض "مشكلة

Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fāri's
"Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic My
al-Fāri", in *Mélanges de l'Université de S*
(1995-1996) 1999, 119-148.
Carlo Alfonso Nallino, "Il poema mistico di I
italiana", in Raccolta di scritti editi ed inediti,
= 193; Reynold Alleyne Nicholson, "The Odes o

ية حول التجربة الصّوفيّة وتعبيراتها اللغوية
رفية كبرى، يجب معالجتها بكل حكمة
حلول وأحكام عامَّة قد تنكشف في النهاية
الأصلي، كما لاحظنا مرارًا في صدد أشعار
زًا لا يتأتى حله إلاّ لمن يقرع بابها بأسلوب
وذوق صوفي وإنساني سليم. وإلاّ، فسيبقى
فيه بابًا مغلقًا في وجه كل مغرور متطفل.

الصّوفي

رالتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها،
ض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في
أن يحاول في المقام الأول أن يفهم لغته
صه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر
، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه
ى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا.
م، بقدر الإمكان، عملية "شرح النصّ من
ت ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكليّة

على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، "التائيّة
لغته الصّوفية لم يسبق لها مثيل: هي قراءة
 النتائج التي توصّلت إليها من خلالها، بدا
ستويات لا بدَّ من المرور بها عندما نقترِب
الصّوفي[1].

---

cism, Cambridge University Press, Cambridge,
John Arberry, The Poem of the Way, in Cheste

Giuseppe Scattolin, L'esperienza mistica di
al-kubrā. Un'analisi semantica del poema,
not published yet), summarized in Id., L'es
= poema al-Tā'iyyat al-kubrā, PISAI, Roma,

ها على النحو الآتي: أولًا، المستوى السياقي
)؛ ثُمّ يأتي المستوى التاريخي (historical)،
ى عبر التاريخي أو ما وراء التاريخ (-meta
t)[1]. وسنشرح كلاًّ منها بصيغة إجمالية.

) أو التزامُني (synchronic)

ب اتخاذها لفهم أي نصٍّ أدبي، في رأينا، ولا
ة (semantic) التي تضارع المستوى السياقي
اخل النصّ الأدبي الموضوع. إن علم الدلالة
اظ في أي نصٍّ أدبي يجب قراءتها وفهمها
ب وصلاتها المطَّرِدة وعلاقاتها المتبادلة التي
وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات
تي تتواجد فيها محبوكة في نسيج النص، إذْ
ذ معانيها النصّيّة الفعليّة. فعبر هذه الطريقة
لرؤية مؤلّف ذلك النصّ وتبصُّراته. وهذه
مرها إلى تأليف ما يُسمَّى "المعجم الدلالي"
النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم
اظ النصِّ الموضوع، ولكنه يتألف من جملة
لية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن

à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā", in
Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ or the Reali
LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني
(h) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي
(Ferdinand de Saussu (1857–1913) في محاضراته
(Genêve, Suis) في ما بين عامَي 1907–1911. وقد
ة 1916 في كتاب عنوانه (-Cours de linguistique gé
للغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور
لمسمَّى هنا المستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ
(tr)، فهو يأتي كنتيجة تفكّري الشخصي على أساس
من جهات عدّة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي
عنوانه (,Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma

طريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات
راته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النصّ. إذًا،
القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما،
جدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.
لحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها
الكلّيُّ للنصّ. بهذه الطريقة، فإن البصيرة
إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته،
فية. غير أنَّ الهدف النهائي لعمل كهذا يسعى،
مة المركزية (focus–word) للنصّ كله. وقد
لكلمات المحورية (pivotal words) لذلك
جمِ الدلاليُّ في النصّ كلّه والتي من خلالها
رادَها وتماسكها الداخلي.

أجريته على قصيدة ابن الفارض الصّوفية
هام من تلك المقاربة الدلاليّة الشهيرة التي
و (Toshihiko Izutsu) (ت1993) على النصِّ
م القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو: "في الحقيقة،
الكلمة البُؤرة (focus–word) الأعلى منزلة
اللغوي) كلَّه. فما هذا إلاّ الوجه الدلالي لما
عالَم ذو "مركزيّة إلهيّة" (theo–centric)"[2].

في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني
منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي
ضية "التائية الكبرى"، توصَّلتُ إلى استنتاج
أنا" (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزيَّة
، إذ إن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدر
اظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا،

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno
Institute, Tokyo, 1964), this work. وقد ترجم هذا
، الله والإنسان فى القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد،

هره معجمًا متمركزًا حول لفظة "أنا" (ego-
القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله
قد حقّق، في رأيي، نتيجة أساسية في غاية
دة ابن الفارض الصّوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا
الذي عبّر الشاعر الصّوفي من خلاله عن
ربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك
صّوفية وتجربته الروحية، متجنّبين في الوقت
ة عليها، كما هو الحال في معظم شروحها
لأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف
مكننا تسميتها "ألفاظ مفتاحية (key-words)
اظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسه ليشير
بها تجربته الصّوفية. إذًا، فهذه الألفاظ الثلاثة
لفارض الصّوفية، وهي: الفرق (-separation
جمع (universal union).

أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في
الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق
المؤنث: "أنتِ -هي"، فيعبّر الشاعر بها عن
حواري لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة
ا الغزلية الحسّية المعروفة في الشعر العربي
فًا، فإنّ هذه اللغة الغزلية الحسّيّة كانت قد
منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي،
أدهم (ت161هـ/ 778م)، ورابعة العدوية
ان هؤلاء الصّوفية قد تبنّوا هذه اللغة الغزليّة
ن حبّهم المطلق لله.

وحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في
فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملًا مع
عر الصّوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته
ة. فيعبّر الشاعر عن تجربة اتّحاده بذاته هذه
حبك والسبك، محاولًا من خلالها أن يعبّر
ه. فيقول معبّرًا عن خبرته الجديدة هذه: "أنا

له إلى قمة الكشف عن هويته الذاتيّة، يقول:
حاد إلى أوجّها الأسمى إذْ يتبيّن الشاعر أنه
ها.

حدة الكلّيّة الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة
يّة. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه
ليّة الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد
مدهشة بين الواحد والكثرة، ويخبر أن هناك
) والكلّ، أي كلّ المظاهر الكونيّة والتاريخيّة
التاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل
ة عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة
.

ل الثلاث تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى
ا في حركة تصاعديّة نحو قمّة تجربة الشاعر
فهذه الحركة التصاعديّة تمثّل رحلة الشاعر
ه الأبعاد الأصدق والماهيّة الأعمق لذاته (أو
بة "الكلمة البُؤرة" (focus word) في كامل
ة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنيّة، بحسب
كبرى"، على شكل حركة، أو بالأحرى على
هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا
ي بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر
رتفع منها إلى عاليات "الجمع" التي تتخطّى

حليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية
ت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن
م من هذا كلّه، فإن هذا العمل الدلالي تم من
لغة ابن الفارض في نصّها، كما حصل مرات

) أو التعاقبي (diachronic)
أن هذه المقاربة الدلاليّة أو السياقيّة التزامنيّة
ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكليّة مدى وعمق

ن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نصٍّ أدبيٍّ
لتاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic).
حدَّد فيها، كاللغة الصّوفية، ليست مجموعًا
أنها كتلة ثابتة تظلّ جامدة من دون تغيُّر عبر
الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت
ها بسبب الاستعمالات المتجدّدة لها الناتجة
طرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد
فظ التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها،
تقع فيه تلك الكلمة يصير موضع تحوُّل مطَّرد
معيّنة بأكمله، وكذلك كلّ مجال محدّد فيه،
صرُ قديمة تأخذ في التساقط، وهناك عناصرُ

ة شاعر معيّن، وهو في حالتنا ابن الفارض،
في الإطار التاريخي اللغوي الخاصّ به. إن
اريخ المعجم الصّوفي، أي في القرن السابع
كانت اللغة الصّوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا،
ويّة لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها
أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي
لفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في
ف عليه من تراث الأدب الصّوفي وألفاظه
اته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ
ا تبصّرات ودلالات جديدة بحسب ما كانت

لتاريخ اللغة الصّوفية بإمكانه أن يقدّم فائدة
ريخية لمجالات اللغة الصّوفية المختلفة.
لفارض مجدّدًا خلاّقًا نسبة للتراث الصّوفي
له من دون جديد يُذكر. ورغم افتقارنا إلى
دراستي الدلاليّة أن أرسم الخطوط العريضة
يم الصّوفية ذات الأهمية الخاصّة في أشعار
اتحاد والوحدة والإنسان الكامل. في الواقع،

طة ارتباطًا واضحًا ووثيقًا بهذه المفاهيم، التي
لتي يجب في ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته

الما وراء التاريخي (meta-historical) أو

رنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتين المذكورتين
contextual-synchr) والتاريخيّة - التعاقبيّة
هما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية
صوفي معيّن. في الواقع، إن هاتين المقاربتين
بأنه مستوى معرفي "تاريخي - ظاهراتيّ"
ليس في النهاية إلا مجرّد مقاربة خارجيّة
ة بذلك الصّوفي. فعلينا أن نمضي قدمًا إلى ما
ontologica)، بحسب المعنى الأصلي للكلمة
كائن" أو "الموجود"، وكلمة (-lógos) التي
لوجي" تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته
ه. فبهذا الإدراك يُتخطّى المستوى "التاريخي
وغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الماوراء
- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو
نيّة - التاريخيّة. وعند هذا المستوى نلمس
exis) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي
" إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه
ن أية تجربة روحيّة باطنيّة (mystic) حقيقيّة،
المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا
ير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا "بِـ
يتحقّق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقّف داخل
" الصرف.
سمًّى بكثير من الأسماء في مختلف الديانات
عه بطرق مختلفة ومتنوّعة عند كبار المتصوّفة
بة الصّوفيّة الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون
واقعيًّا بذلك "المطلق"، وإلا فلا تعود كونها

ربة صوفيّة باطنيّة حقيقيّة تزعم أن تكون أيضًا
ى مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى،
نويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبته الخبرات
ل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي
المعنى الأعمق لأية تجربة روحيّة باطنيّة،
ط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي
مِنيوطيقا للتجربة الإنسانيّة العامَّة في معناها
هب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي
h)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية
وضرورية من أجل المُضيّ قدمًا نحو تأويل
ربة الصّوفيّة المعبّر عنها فيه.

النظريات التي وضعتها منذ زمنِ المدارس
ا قد لا يتّفق معي على طريقتي هذه في قراءة
ي الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي
متعمِّقة للخبرات الروحيّة الصّوفيّة، أن النصَّ
فيٌّ محضٌ لعوامل اجتماعيّة ولغويّة تنطمس
و ذات الصّوفي (mystic) عينها، حتى تنحلّ
ة، ذات صبغة غيرِ شخصيّة. فمن دون إنكار
، فإني أرى لزامًا أيضًا إثبات أن كل تجربة
صّوفيّة، تبدو، بحسب ما يقول المتصوّفة عن
personal exp) على درجة عالية جدًّا، يمكن
نواها الأعمق، أي كخبرة بالمطلق، أي بالله
روفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس
بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفيّة
فيٌّ. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب
ربة الصّوفيّة الحقيقيّة.

معرفي الكامل لأي نصٍّ صوفيٍّ، فعلينا أن
ي - التاريخي (cultural-historical)، والبعد
personal-t). في الواقع، إن الاقتراب من
متصوّفة عن تجربتهم الفعلية - ليس مجرّد

في كل وقت وظرف. فهذه نقطة مهمّة تتميّز
، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى
دائمًا تجربة شخصانية بدرجة متميّزة، إذ إنها
مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتوصّل إليها
غالب الأحيان من خلال ممارسات روحيّة
يقة أن الصوفي أمام المطلق فقط يكتشف ذاته
مانيّة الخاصّة به، التي لا تقبل التكرار. ومن
صٌّ روحيٌّ صوفيٌّ (mystical) على مختلف
عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيّين،
را، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في
د هذه العمليّة الهرمنيوطيقيّة في النهاية ليس
معيَّنٍ، بل إلى فهمٍ مُجملٍ للتجربة الإنسانية
ستوى الأنطولوجيّ. ومعنى هذا أن الكائن
من أعمق أبعاده الكينونيّة. وفي النهاية، فعند
قارنة حقيقيّة بين التجارب الصّوفية الباطنية
من دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين
جربة شخصانيّة عميقة من هذا الطراز، كما
ن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي
م الخاصّ بصوفيٍّ معيّنٍ. ففي هذا الصدد
system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون
صّ المعجم القرآني يقول: ".. فمن الطبيعي
ظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل
ه من مستويات الصلة الترابطيّة (associative
) خاصٌّ بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا
اق المفاهيميّة غير القرآنيّة، سواء الإسلاميّة
لم اللغويات الأميركي الشهير إدوارد سابير
الأساسي لنظام لغوي معيَّن بِـ"الإبداعية أو
ك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسمّيه أيضًا
ـ"التفصيلة العينيّة" (certain cut) أو بِـ"النمط

تحكم وتحدّد مسبقًا وبشكل عام طبيعة نسق
تابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق
غة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على
اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النصّ
ن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية: "... فأن يُعزَل
سابير (Sapir) نفسه هذه "الإبداعيّة البنائيّة"،
ني ككل، يجب أن يمثّل الغاية القصوى لكل
هذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال
جح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل
(Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون
جيا القرآنيّة" بذاتها التي أشرنا إليها في بداية
تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لمجموع
ا فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلف
ا إن "الإبداعيّة البنائيّة" للغة ما تنبع أصلًا من
اللغة ومعجمها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول
ما على مستوى إبداعيّته البنائيّة يعني التوصّل
يّة التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدّد.
ستطاع، إلى فهمٍ وإدراك أكمل وأتمّ لتجربة
ي المصري عمر بن الفارض.

لمفاهيميّة أنني أجريت تحليلًا دلاليًّا على
ة بـ"التائيّة الكبرى"، وهي أهم القصائد في
تجربته الصّوفيّة في أكمل صورة. ولقد أظهر
ن ضمير المتكلّم "أنا" هو اللّفظ المركزي أو
ماعر عليها النسق اللغويّ الخاصّ بقصيدته.
كمله معنى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة "أنا"
ائيّة" الأساسيّة الخاصّة بمعجم ابن الفارض
ة التي بُني ونُظّم حولها معجمُه بأكمله، ومن
م تجربة ابن الفارض الصّوفية.

ية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلا: ".. إن
بحث عنه قبل كلّ شيء في استيعاب الشاعر
امل"، وهو مفهوم شائع في البيئات الصّوفيّة
غ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقّق هدفه الأقصى
والأعمق لكل تجربة باطنيّة صوفيّة (mystical
طلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ "أنا"[ـه] التجريبي
ستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّل الطريق في
فني في الرؤية النقيّة والشفافة (على مستوى
هو الـ"أنا" المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة
يخبر الشاعر أن هناك "أنا" واحدًا مطلقًا، هو
صفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ"أنا"
ى فيه أيُّ أثرٍ للـ"أنا" الفردي الإمبريقي السابق.
شهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصّوفي أن أيًّا
يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد
وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة:

صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمّ الوعي
ى عالم التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات
مت الصّوفي المتسامي. في الواقع، إن خبرة
بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية
كان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية
ها مجرّد آثار وإشارات لحقيقة تجاوز على

حول تجربة عمر بن الفارض الصّوفيّة في
زامًا عليّ أيضًا أن أقول:
ى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصّوفي أخذ
رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع
كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط

The Dīwān of Ibn al-Fāri, a critical edition by

الشاعر الصّوفي "أنا"[ـه] الحقَّ أو "ذاتـ"[ـه]
صيدته هذه لقراءتها على أنها مجرّد آثار لطريق
سلوك" أي وصف شعري للطريق الصّوفي)
تي وجد فيها الشاعر الصّوفي أعلى تحقيق

اقع، إنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما
تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء
ي إن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية.
بة من نصٍّ ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه
سير عين تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم
لنا، مسافة أُنطولوجية، ومن ثم مسافة معرفية
قين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

log) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون،
رء إلى إدراك فعليّ للحقيقة ذاتها. والواقع
لّم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير غادامير
ه الانصهار الوجودي (existential fusion)
رْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنّب
لصّوفيّة (وكذلك من كل تعبير إنسانيّ حقّ)
عود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة
فعلى القارئ أولًا أن يصل، قدر المستطاع،
) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية
منا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ
ها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن
المسافة غير قابلة التخطّي التي دائمًا ما تقع
فقد عبّر الصّوفي العراقي عبدالجبار النفري

The Dīwān of Ibn al-Fāri, p. 11.

هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقيّة المحيّرة بجملة
سعت الرؤية، ضاقت العبارة"[1].

صّوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية
جرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسمّيها بمقاربة
corresp)، محاولًا أن يرتقي إلى خبرة روحيّة
ب الصّوفيّ. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة
الإنسانية غير الصّوفيّة، مثل الشعرية والفنية
ولكنه لا يؤخذ دائمًا في الاعتبار، إنه من دون
قة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراك حقيقيّ
حقيقيّ، فعبثًا يظل يتأمل في لوحات فنية، إذ
فني. ولهذا السبب يشددالمتصوّفة باستمرار
ه شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصّوفي
لأعمق لنصوصهم الصّوفية سيفلت دائمًا من
ابن الفارض نفسه قرّاءه، وهو على أَتمّ الوعي
ر عن الحقيقة العالية، وهو ما عبّر عنه في بيت
397)، قائلاً:

غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

ى أن مقاربة النصوص الصّوفية ليست عملًا
عب اتّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي
objectivity) النص من خلال مقاربة سياقيّة
منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها.
ية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع
متجنبًا أيَّ إسقاط فيه لأيّ مفهوم أجنبيّ عنه.
ي الخبرة الباطنيّة المعبَّر عنها في ذلك النصّ.
عبر - التاريخية (metahistorical)، المتعالية
الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصّوفيّة،
وحيّة الباطنيّة ومقاصدها القصوى. وأخيرًا،
ى على المستويين، العلمي النظري والتجريبي

عمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنكر
وفي، من مثال المقاربة الفنيّة والبلاغيّة...إلخ.
الأعمق للنصّ الصّوفي، فعليها على كل حال
صّ. وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل
ترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل
ب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ
ة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. في
جية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطّي
للنصوص الصّوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير
حث والخبرة داخل تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقيّة

ث مبحوث عنه في النصّ الصّوفي، فعلى كل
ل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصّوفي
بير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

إلى أبعاد أخرى للتجربة الصّوفية لها أهمية
وا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين
، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن
ت ليست الخبرة الصّوفية الباطنية خبرة فرديّة
نلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصوّرهم
ي في الاستعمال التسويقي لكلمة "صوفي"
تسويقيّة الاستهلاكيّة الحاليّة السابق ذكرها.
ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة
ا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبّون أن
يشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم
ثبته تاريخ الحركات الروحيّة الجادّة في كل
ي دائمًا متّصلة اتصالًا وثيقًا بالتقاليد الدينيّة
صلًا عميقًا. إن المتصوّفة الحقيقيّين هم جزء
إضافة إلى ذلك، فإن المتصوّفة الحقيقيّين
ة وأصالة لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة

ن الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة
رقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة
اليد الدينية الإسلامية، إنما تكوّنت تلك اللغة
هما القرآن الكريم والسُّنّة النبوية. فالمتصوّفة
مانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدّيّة ودقّة.
مستحيل أن تُفهم الخبرة الصّوفية خارجة عن
هذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد

حياة صوفيّة حقيقيّة من خلال تكوينه كوكتيلًا
صي حيث يخلط بين عناصر دينيّة روحيّة
فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من
مر الجديد أو العصر البَعدي" (New Age or

ناربات السطحية للخبرة الصّوفيّة الباطنيّة التي
بطريقة مقنعة الفيلسوف الأميركي المعاصر،
Steph) في العديد من أعماله القيمة في هذا
مقنعة، ردًّا على قراءات جدّ سطحية للأدب
نهم في غالب الأوقات هم المترجمون الأكثر
هم. في الواقع، إنهم يجاهدون بكل قواهم
صلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلّباتها
لة عند عامَّة المؤمنين فيها.
عن تفسير "رَوحاني" أو "صوفي" للنصوص
ن، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم
بار مع تلك التي قام بها العلماء المختصّون
ن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن
الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي

Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophic*
1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, O
Id., *Mysticism and Language*, Oxford University
.*Sacred Scripture*,

ميقة للنصوص الدينيّة. ولقد أثبتنا سالفًا أن
صل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية.
مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة
الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول
تقاليدهم الدينيّة لأنهم قد وصلوا إلى درجة
المتضمّنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات
الروحيّة المتضمَّنة في كل التقاليد الدينيّة
وأن يُتفاعلِ معها في أزمنة وأماكن مختلفة.
مختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنيّة مجردة، إنما
ق تلك النصوص الدينيّة الموحَى بها. وبهذا
الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسّرين
ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل
قليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة
(ت40هـ/ 661م) قالها في موقف جدّ خطير.
ـ/ 680م) في معركة صفّين (ت37هـ/ 657م)
احف القرآن الكريم على أسنّة الرماح، داعيًا
اختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد
ستعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال
القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ
بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال"[1].
ة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقيّة.
لموحَى بها، تظلّ في حد ذاتها "خطٌّ مسطورٌ
إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلّم إما
نصٍّ ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفيّة
تفسيرًا وترجمة لذلك النصّ، الذي لا بد له
: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقيّة. ومن هنا
كن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبيّة بصفة

محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

مّة. إنها تأتي دائمًا في مقدّمة كل قراءة لنصٍّ

د ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية
ص الروحانيّة الباطنيّة (mystic) عامَّة، ولتلك
فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا
يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في
خبرها ويدركها في غايتها القصوى فينتفع منها

هانات المعنى السياسيّ

جيه قانصو[1]

اللبنانية.

ه الأيام بفعل ما تشهده الساحة العربيّة
سبوقة، تتميّز باستنادها إلى الشرع والتجربة
جماعات العنفيّة لا تكتفي بتداول النصّوص
ات واستنباطات تدعم أعمالها مستوحاة من
ما. وهو أمر لا يحرج أتباع الدين الإسلامي
قهيّة، التي نجحت عبر التاريخ في أن تكون
سمن إلى حدٍّ بعيد تكيّفًا اجتماعيًّا وثقافيًّا مع

م المسلمين، الذين كان الدين بنظرهم منبع
ى الخير. أما غير المسلم، فقد حرّكت مظاهر
كًا، بعضها بحسن نيّة وبعضها الآخر لدواعي
سه وقدرته على التعايش مع الانتماءات الدينيّة
راتها الاجتماعية ومتطلّباتها القيميّة الجديدة.
، أنها أنتجت خطابًا سياسيًا يقطع بالكامل مع
نوم في بناها الفقهيّة على التكيّف مع الواقع
لشرعيّات للفقيه والعرفيّات للسلطان"، وهي
سلطان، وخوّلته صلاحية شؤون المجتمع
بل، مؤسّسة من مؤسّسات المجتمع، تملك
م، مطالبة واقتراحًا وحتى احتجاجًا، من دون
لأمر والتشريع، أو حتى نقض أي فعل يصدر

ذاتية للنبي "ص" وإشراقاته الباطنية في تلقّيه الوحي
ريخي للرسالة الإسلامية، وتمظهراتها متعدّدة الأبعاد
مجال القيم والتشريع والعلاقات الاجتماعية والسلطة

رة المجال السياسي العام، يعني إعادة تعريف
. أي قلب المعروف والسائد، والانقلاب على
تقديم فهم جديد للنصِّ الديني نفسه بإعادة
عيّته في السياسة والدولة والسلطة. أي كسر
مجال الديني والمجال السياسي، والتأسيس
سياسي لإملاءات من خارجه.

ديّة للردِّ على منطق الحركات الأصوليّة التي
ا القتل. فكانت الردود تتوزّع على منطقين:
اي القول بأن إقامة الحدود منحصرة بولي
هم النصّ، بإبراز النّصوص الدينيّة الدالّة على
تفوّق وسيادة هذه النّصوص على النّصوص
ركيز على خطأ الأصوليين في فهم النصّ.

رة واحدة هي فكرة عدم الكفاية والأهلية: إما
ي فكرة تزيدنا بعدًا عن فهم حقيقة المشكلة،
يادة الدينية العليا، أي صراع الأطراف على
ديني، ما يضعنا أمام سجال مشروعية خاصّة
قابل فهم آخر، وسلطة مقابل سلطة جزئيّة
المواقع والتيّارات المتضاربة داخل المجال
ليب منطقها الخاصّ وتلبيسه لبوس العام
ذا المنطق جزئي ومؤقت وعرضي أحيانًا. ما
القوى على السلطة، وتنافس المذاهب على
ية التفكير نفسه، الذي لا يؤسّس عموم فكرة
ها مع كونيّة الحقائق، بل على أساس استبعاد
كان العقبة الأساس أمام تولّد الفكر الفلسفي
حّص صلاحيّة الفكرة وفق مداها الداخلي
ى سلطة خارجيّة عنها، من قوة قهر أو فرض

عنف الديني قد تحلّان معضلة جزئيّة أو آنيّة،
ساعدنا نزع الأهلية والكفاية عن الجماعات
ى ومكثّف، لكن ذلك لا يفسّر لنا سبب عودة

وراء اكتسابها جاذبيّة تعبئة وتجنيد عالية لدى
صًا على حل جذور المشكلة التي تحفر عميقًا
ي فعالية كاملة في النظم الثقافية، ومشروعية
حد له في الوسط الاجتماعي.

ي لتسويغ وشرعنة جرائمها من جهة، واتهام
لعنف ومحرّض عليه من جهة أخرى، جعل
ية، لا قضيّة علميّة أو معرفيّة. فالطرفان رغم
معاني النصّ الدينيّ كامنة فيه، وأن المتلقّين
كم مصدره الغيبي، لا يملكون إلاّ تلقي معانيه
.

فاعل متبادل بين القارئ والنصّ الديني، بل
ديني من جهة، الذي يمثّل اللامحدود الكامل
صري في الأمر والإملاء، والمتلقّي من جهة
ودية من كل الجهات، ولا يملك إلاّ التلقّي
جهة أخرى. فالوحي المُوثَّق بالنصّ الديني،
خيار في أن نقبله أو نرفضه، بحكم أن المطلق
الواجب، والمحدود الممثل بالمتلقّي رديف
ون إلاّ بإملاء الأعلى الذي هو النصّ الدينيّ
حدود.

عملية تلقّي النصّ الديني، وكيفية توليد النصّ
ى. فهو وعلى الرغم من مرجعيته الآمرة، إلاّ
خرى حاضرة في عملية توليد الدلالة وإنتاج
سلبيًا يتلقّى المعاني بصمت وحياد تامين،
صّ الديني ما يحمله من معانٍ. كما أن النصّ
ؤسّس الأول، لا يملك لوحده حرية الإدلاء
علانه، بل هو بحاجة إلى جهة خارجية تخرج
أو السورة أو مقصد القرآن الكلي فيه.

نبطها القارئ من النصّ الديني لا تنوجد إلاّ
هذه المعاني هي ثمرة التلاقي والتفاعل بين
سبها للنصِّ أو ندّعي أننا اكتشفناها في النصّ،

الخارجيّة الّتي تحول دون بوح النصّ بها، لم
فهم[1]، إذ إن وجودها بعدي، وتحقّقها تحقّق
والجدلي مع بداية كل عمليّة احتكاك بشري
ومضمونه الأخير حين تنتهي تلك العملية.
ثر كل عملية احتكاك بالنصّ، وهو حدوث
ن التواصل البشري مع النصّ الديني مستمر
م جديدة هنالك معنى جديد، ومع كل قراءة
حمل القارئ، عندما يقبل إلى النصّ، مقترح
، لا تتّخذ فعلية أو أرجحية إلا بعد اكتمال

ر من عملية تفسير وعبر أكثر من مفسّر، دليل
ا النصّ وكامن فيه، ومن لوازمه الذاتية التي
القراءات وتعاقب القرّاء. فالفهم والقراءة
جه من خفائه.

ص نفسه، بل تفرضه البيئة الاجتماعية التي
لى تعميمه وترسيخه عبر مؤسساتها التربوية،
مراقبة والعقاب لديها. فقراءة النصّ عمومًا
حتى لو كان القارئ الذي يقرأ النصّ يمارس
لمعاني والدلالة التي نجدها في النصّ ليست
شروط اجتماعيّة فُرِضَت على النصّ والقارئ
ي، ووحدة في مسار استنتاج المعنى.
تمرار حول دلالة آية معيّنة داخل مذهب
ب آخر، والمعنى الذي يراه أتباع دين لنصّهم

جملة معان أخرى محتملة وممكنة ولا متناهية، خاصة
تجة عن تركَيب وضمّ جملة عبارات وجمل بعضها إلى
اً للتسلسل والتتابع الراهن للنصّ الديني. ولما كان
ة الناتجة عن هذا التركيب لا متناهية أيضًا. هذا يعني
رادي والحر الذي يمارسه القارئ والمفسّر. إذا كانت
ه الذي يمارسه النصّ على القارئ، فإن التركيب الحرّ
ر مجال الحرّية الإنسانيّة في تلقي النصّ وتأويله.

خرين لا ينتمون إلى هذا الدين، والأحاسيس
النصّ الخاص لدى الجماعة الخاصّة نجد
يتلقّونه ببرودة عقلية ولا مبالاة شعوريّة. كل
، لأن هذا المعنى ببساطة غير موجود وجودًا
تدريجيًا أثناء عملية القراءة، وتكتمل حقيقته
عمليّة الفهم، والتي يسهم فيها النصّ والقارئ
من النصّ والقارئ بشكلٍ مستقلٍ عن الآخر،
رغام، بل هو ثمرة مسار من الإملَاء والإملاء
المقاومة والمقاومة المضادة بينهما، إلى أن
أو توازن واستقرار بين قوة الدفع والجذب

احتكاك شخصيّة أو جماعيّة للنصّ، لا يستلزم
متناقضة ومتضاربة أو معانٍ عشوائية، بحكم
ؤولًا عن أي تناقض أو تعارضٍ يحصل، بل
محتمل والممكن بين المتلقّين للنصّ، الناتج
الشخصيّة، إلى ما هنالك من المتغيرات التي
عات. كما أن عشوائية المعنى تكون محتملة
عد التفكير عشوائيّة. أي إن العشوائية ليست
ي نفسها، إذا كانت محكومة بمزاج عشوائيّ
دة أو آليّة منضبطة.

ب عمليات القراءة، مثلها مثل تعارض المعاني
خارج النصّ، تفرض وجهة للدلالة وميلًا عامًّا
ض في المقابل وجهة دلالة وميلًا إلى معنى
ايرة.

حد بقداسة النصّ الديني أو مكانته المعنويّة
عنى أساس الاستلهام الروحي والوجداني
لال منزلة النصّ ومكانته، بحكم أنها ناتجة،
لتي تُفرض على النصّ من خارجه. هدفنا هنا
عمليّة تلقّي النصّ وتفسيره وفهمه وتأويله.
عملية تلقي وفهم النصّ، والكشف عن

التي تتبلور وتتولّد في رحلة توليد المفهوم
دي أنه يكشف عنه ويرفع حجب إشعاعاته،
ما يحصل أثناء عمليّة قراءة النصّ، وعدم
راءة، الأمر الذي غيَّب بالكامل تمييزه الدقيق
تج عن عملية القراءة أو الفهم نفسها، معتقدًا
رآنية المدوّنة إلى الصورة الذهنية أو المفهوم
الذي يتولد في أذهاننا، لا يحصل بشكل آلي
سور فاعليات متعدّدة، وشروط إنسانية، تجعل

النصّ الديني

عليّة، أو قوّة حضور أثناء تلقّيه، بل تعني أن
، وبمعزل عن أية شروط خارجية. ما نهدف
المعنى القرآني ممكنًا، وليس البحث في
ق بينهما:

هو النظر في الشروط والقواعد التي تسبق
ي تحدّد وتشرط القراءة، وتجعلها منتجة أو
ح منها والفاسد، أو المستقيم من المنحرف،

في عملية القراءة نفسها وتفحص حركتها
ناء عملية القراءة، وكيف تحصل هذه العملية
ءة هذه؟ وما الذي يجعل النصّ يأخذ وجهة
يتّخذ وجهة أخرى في ظل ظروف أخرى؟
ن لوازم النصّ الديني، مثلما يتم الترويج له
امٍّ؟ بل لماذا يمتنع النصّ عن الإدلاء بمعانٍ
آخر مثلًا، رغم أن قوّة احتمال هذه المعاني

ة، ولن نجيب عن التساؤلات التي طرحناها

في بحث سابق[1]. فغرضنا هنا الكشف عن
النصّ، وتفرض نفسها أثناء توليد المعاني
صّ الديني، ويزعم البعض أن النصّ يمليها
فياً في المجتمع. وهي معان بطبيعة الحال
كلية وشاملة، لأنها تخاطب عموم الناس لا
وسلوكهم وعلاقاتهم ونظم الأمر بينهم. أي
الإنساني، فإنها معان تعكس روحية النصّ

مشكلة العنف في النصّ الديني، والسر الذي
دلالات المحتملة الأخرى داخله، فلا تعود
لالة، وتصبح في سياق سجالي مطابقة لمراد
باً تعبدياً لدى الكثيرين.
ممارسة الجمعية أو المجتمعية لفعل القراءة.
و فعل فردي، يقوم به شخص معيّن في لحظة
ه القراءة بصفته فردًا من أفراد المجتمع، أو
ت خاصّة. بل إن هذا الفرد يمارس القراءة، في
ا ولها وعبرها، لا بصفته الشخصيّة المستقلّة

سيّة أو الأيديولوجيّة وحتى العقائديّة، التي لا
، بل تأتي في سياق بناء وعي وفهم جمعيّين،
معيّين حاصلين. هذا الأمر، أي النظر في
ت متحقّقة في الخارج الموضوعي عبر فرد
في القراءة الناتجة عن تفاعلات سيكولوجية
مشخصنة، ويوجّه البحث باتجاه النظر في
شريحة معتبرة داخل هذا المجتمع، تجعل
جتمع بأسره وليس لفرد بعينه، وتجعل النصّ
ة سياسيّة وأخلاقيّة معيّنة، وتجعل خيارات
اخل النصّ، وفق الدلالة اللغويّة أو التحليل

تفسير إلى التلقي. دار الفارابي، 2010.

رجيًّا سد منافذ هذا الخيار وألقاه في غياهب

النصّ الديني والمجال العام، ووجهة البحث
النصّ الديني، أو شروط إمكان المعنى الديني
رة (من نصّ ونوعيّة قارئ وشروط تلقٍ؛ التي
قراءة) أثناء عمليّة إنتاج المعنى السياسي أو
نساني.

كم عملية إنتاج المعنى السياسي، أو لنقل
ں الديني، لا بد لنا من تمييز نمطين تاريخيّين
ن التأسيس، والنصّ زمن التمأسس، وسنركز
دور المحوري والمرجعي الذي احتفظ به
ں الديني المتّصل بالسياسة والشأن العام.

ں الديني: أولهما حضوره زمن التأسيس،
ان يمكن تمييزهما باختصار: إن النصّ في
سير نفسه ودفع الشبهات عنه، في حين أن
طبق، وفاقد لقدرته الذاتية على الإدلاء بما
.

يكون النصّ مستقلًا عن الشرط الخارجي
ں الإملاء بما يريد من دون الاستعانة بجهة
أسيس إلى خلق الشّرط الخارجي وتعديله

ا يمكن تسميته بالتّجربة النبويّة، لا يمكن
محمد (ص) في حالة الإسلام، وبين القول
عبير والمسار. بل يمكن القول إن التجربة
آخر. فالنصّ الديني زمن النّبي هو التجربة
نّبي في سلوكه وفعله وإقراراته، ثم تتحوّل
ں نصٍّ مدوّن، يضع نفسه بين الناس ليقرؤوه

تتمثّل في النّبي والقرآن. فالقرآن كلام مُنزل
عمل بمقتضاه، من دون أن يكون له حرية أو
ق الآية القرآنية: "ليس لك من الأمر شيء"،
ين نص الوحي المنزل من الله والنّبي الذي
وفي الآية القرآنية: "يا أيها النبي بلغ ما أنزل
لته"، دلالة قويّة على الهامش الضيّق للنبي في
تقيّد النبي بما أنزل إليه من ربّه.

لك حين نعلم أن القرآن لم يكن وحيًا منفصلًا
ب مع خصومه وأتباعه ومحيطه العام. أي إن
ي آن، هي ثمار واقع متحرّك ومكوِّن له وصانع
س مجرّد مناسبة لصدور الآية، بل هو مادّة
ا الآية لإعادة بناء الواقع القائم[1]. ما يعني أن
م بين مكوّنات التجربة النبوية، بحيث لا يمكن
نبي معًا عن الأحداث والوقائع الخارجية، أو
ملية تبلّغ وتبليغ الوحي، وتحرّكت فيه جدلية
يله إلى واقع آخر. فالاختلاف ليس سرّه تعدّد
مخص النّبي، والوحي المنزل إليه، والشرط
لتنتج تجربة نبوية واحدة، ذات سياق موحّد
راتيجيات معناه ومقصده الأبعد، سواء أكان
صادرًا عن النّبي ابتداءً منه من دون أن يكون

ر الذي هو نبي موجود ويستطيع التكلّم عن
ن مراده في آن. المسألة لا تنحصر في تحديد
بليغ التي ينتج عنها النصّ. فالنصّ ليس شيئًا
حقيقته تقوم داخل الحقل الذي يتواجد فيه.

ب "النصّ الديني في الإسلام"، تحت عنوان الطبيعة
ن جهة عليا، إلا أن علاقتها بالحدث الخارجي ليست
لاقة تكوينيّة بين الطرفين، أي الحدث والآية، حيث
ات تعبيرها، وتكون هي في الوقت نفسه نقطة انطلاق
ترتيب علائقي مختلف.

بوي، أو حتى موعظة الجبل للسيد المسيح،
منعزلًا يتكون من ذاته وبذاته ولذاته، بل هو
يعطي لنفسه صفة "بيان"، وهو معنى الكشف
ه علينا، ويُعرِّضُ نفسه للقبول مرة وللرفض
امنا ويجازف بنفسه من أن يساء فهمه أو حتى
جهة متعالية لا يستلزم أن يكون قول الوحي
هذا القول يتقوّم بمتكلم ومُبلِّغ ومُبَلَّغ وظرف
سياق يجمع هذه الأطراف الثلاثة. فالله وضع
ب أرضي، ليكون بإمكان هذا الوحي أن يحقّق
. إن الله نزل بقوله إلينا، ليرفعنا عبر استجابتنا

التجربة النّبوية، لم يكن بالإمكان الاقتصار
ه التجربة أو فهمها، بل كان لا بد من تدوين
نزلة القرآن نفسها من حيث الدلالة والحجّيّة،
ا اضطر المسلمون أيضًا إلى تدوين مناسبة
وحي ومشهديّة التبليغ، التي لا يمكن بحال
ي حقل وجود وتواجد النصّ ومجال فاعليّته

أن النصّ والنّبي كانا زمن النّبي بالنسبة إلى
ن كلًا منهما كان يتحقّق بالآخر، فالقرآن لا
ي) لا يصير نبيًّا صاحب رسالة إلاّ بوحيٍ ينزل

عل القرآن ناطقًا عبر النّبي، الذي لا تقتصر
يره ودفع الشبهات عنه. فما نعتبره نصًّا دينيًّا
ويدعوهم إلى الله. أي كان نصًّا ناطقًا بكل ما
عيّة، عقلانيّة أو أسطوريّة.
لمتكلّم عبر النّبي وبين الناس علاقة تكلّم
القرآن عليهم بضرورة الإنصات والاستماع
ستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون"، فتحقّق
ى الإنصات لهذا القرآن الذي يتلوه النّبي،

قضى الله ورسوله أمرًا. كلام الله ووحيه وقول
قش زمن النّبي، فوجهته واحدة، وهنالك جهة
حد أن ينطق أو يجتهد أو يصرّح خلاف ذلك.
النّبي تسير باتجاه واحد، بحكم أن القول
نصات والتلقّي فقط، والنصّ لا يضع نفسه
يشّر ويقرّر ويلغي ويقرّ، من دون منافس أو
فالناس ينصتون ولا يتكّلمون، والنصّ يتكلّم
بتصرّف قول الوحي ورهن إشارته، تستجيب
فسٍ أو منافٍ أو شريكٍ. وهذا مقتضى الآية:
رسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"،
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
صت، النصّ يأمر عبر النبي والناس تطيع.
حي والمتلقّي زمن التجربة النبويّة، بحكم أن
بشخص النّبي، الذي انحصرت فيه صلاحيّة
وبات هو صاحب السلطة الآمرة. فلا قول
الله وقوله سوى النّبي أيضًا، كما أنه لا وجود
ى واحد ودلالة واحدة يحدّدها النّبي وحده،
و المعنى نفسه ولا معنى غيره. ولذلك نجد
و مصدرٍ موازٍ لقول الله ومراده، أو حتى قولًا
الرواية أن النّبي غضب عندما رأى عمر بن
رض النهي المشدّد: "ليس بوسع موسى إذا

طبيعة وتكوين النصّ الديني، فبعد اللحمة
ومراده، التي فرضت اتباعًا وإنصاتًا وطاعة،
وعليهم المبادرة لتعويض غياب المؤسس،
دوّنٍ، أي نقله من حالة التداول الشفهي إلى
حول مادة الوحي، وتوحّد المسلمين حول
وحضورًا دائمًا لوحي الله في حياة المسلمين.

ينه، استنادًا إلى ما كان مدوّنًا زمن النّبي، وما

ن غير القرآن من إرث النبي، وتحفّظ البعض
حقة إلى تدوين هذا الإرث وحفظه وتنقيحه.
ضع الأحاديث على لسانه، ودخول الأهواء
النّبي بأقوال الصحابة وأفعالهم. وهي عملية
رضع آلية ومعيار لتنقيح الأحاديث ووضع
في القرن الثالث الهجري على هيئة مدوّنات

ي، الذي انتقل من مرحلة الإنزال على قلب
دوين والجمع والتوثيق وتوحيد نسخه. فإن
جوانب عدة:

التداول المكتوب. إذ رغم حرص المسلمين
ر قلب، إلاّ أن هذه التلاوة لم تعد حرّة، بل
ووفق ترتيب معيّن بين آياته وبين سوره. أي
ن القرآن محكومة ببنية وترتيب ولفظ النصّ

ي). وهو أمر جعل النصّ الديني مكشوف
سلمين من دون دفاعات ذاتيّة به. فبعد أن
حول معنى الوحي ودلالاته، أصبح النصّ
دة. وبات كل احتمال يحمل مشروعية أمام
عية التي تحسم الجدل حسمًا قاطعًا.

ي مرجعيّة وضوابط من خارج النصّ لحسم
افئة، وترجيح أحدها على الأخرى، إضافة
ني. كانت هذه الضوابط: مفهوم الإجماع،
فسير الممدوح الذي يحدّد القواعد السليمة
م تستطع أن تحد من اختلاف المسلمين، أو
ن، بسبب أن هذه المعايير باتت هي نفسها
ي الضبط العلمي الذي يحسم الجدل بين

العلاقة بين النصّ والمتلقّي وقارئ النصّ،
ت والاستماع لكل ما يقوله النّبي، أصبح
طق لوحده، ويفتقد إلى القدرة الذاتية على
، محتمل في النصّ، بحكم تكافؤ الكثير من

تماعيّة والسياسيّة بعد النّبي (ص)، الأمر
ي نزلت لأجلها الآيات، والوقائع الجديدة
ع الأولى. وهو أمر خلق مفارقة مربكة عند
كم أو موقف ديني من النصّ الديني لوقائع
ي نزول الآيات، بسبب أن هذه الآيات نزلت

ن تحديد موقف الآية من الواقعة الجديدة
لاجتهاد. وهي عملية صناعيّة لا تهدف إلى
ي إنتاج الحكم الشرعي وفق معايير افترضها
ها القياس، والمقدمات العقلية، والأصول
والعموم والخصوص. وهي جميعها قواعد
خاطب العربي[1]، أبنية العقلاء في التخاطب
. فهمه، إضافة إلى قواعد المنطق اليوناني
الفكر الإسلامي.
في الفتوحات الذي استتبع دخول مكونات
بة وانخراط هؤلاء في تداول القرآن وفهمه.
ل الصحابة، وظهور أجيال جديدة، تمثّلت
حملون في مخيلتها وذاكرتهم خلفية النصّ
ثقافية التي اقترنت به.
عزل النصّ عن أصل نشأته، ويحرر المتلقي
، أمر سهّل إلى حد بعيد، عن قصد أو غير
عبر توظيف آياته في مواضع لا تتوافق مع

صورةالذهنية التي ترتسم لمجرد سماع اللفظ، فهذا
الإشكالات التي تثار ولم يكن النص يتكلّم عنها
من حقله السابق.

أو لأجلها، وساهم أيضًا في تحرر الآية من
ما أعطى للآية مرونة واتساعًا عاليين، وقدرة
سياسيّة أو موقف معرفي أو حالة اجتماعيّة.

لاقة مع النصّ الديني. فجيل الصحابة، ورغم
وفاة النّبي (ص)، إلا أن ممارستهم للتّداول
في ذاكرتهم من أسباب النزول وإرث النبي
برهم. أي كان الصحابة يتصرّفون كما لو كان
م وفق ما رسخ في أذهانهم من أقوال النبي
ا على حفظ النصّ داخل سياقه الأولي، ولو

لخلفية، وكانت تتلقّى النصّ القرآني مجردًا
ولم تكن السُنَّة لدى الأجيال الأولى متداولة
ب الضبط الروائي لها، وبسبب التحفظ على
ي لدى هؤلاء يحصل خارج سياقه التاريخي،
لاق والشمول.

رات هو القول بأن النصّ القرآني بعد النّبي
مين استنطاقه والكشف عن معناه، وهو أمر
ن الكثيرين، عن حسن نيّة أو عن سوء نيّة.
اعاته الذاتية، وغياب الناطق الرسمي باسمه
الصحيحة من الوجهة الضالة.

ي قادرًا على التكلّم عن نفسه، أصبحنا نحن
ي يحدد المعنى الواقعي والحقيقي للنص،
غاب معه إلى الأبد، وبات معنى النصّ أثرًا
اط الذهني والفكري فيه، وبات هذا المعنى
دّدة المحتملة، التي تتجدّد مع تجدّد الوقائع
ي الظروف الخارجية والشروط التاريخية

س)، جعله في الجانب الآخر تحت رحمة
ما. بغياب النّبي، انتفت العصمة عن النصّ،
فهم وسوء الاستعمال، فعمد المسلمون إلى

حسم الخلاف، وتصوب المعنى ويكون لديها

مفتوحًا، فلم يتوقّف حتى يومنا هذا صراع
ماله لأغراض سياسية وشخصية. وهذه سمة
قرآني لا تتوقّف حركة المعنى فيه، ولديه قوة
سه بمعنى حصري، يحوّله إلى سلطة إكراه لا

ني تحسم معنى النصّ، والتي تبيّن أنها كانت
، وضعيّة القرآن بعد النّبي، وتعقب المفارقات
فكريّة، والكشف عن صراع التأويلات الذي
يخية الكبرى التي مرَّ بها المسلمون. وهو
، الداخلي وأرجحية قوة على أخرى، يحسم
، وجهات أخرى، ويراكم تدريجيًّا رهانات
ية عمليّة قراءة أو فهمٍ للنصّ القرآني.
رة بعد وفاة النبي(ص)، إذ كان الهاجس هو
اجس كانت توجه الطاقة الدينيّة بالكامل إلى
ي شحن الطاقة النفسية، وتصعيد الاندفاع
ارجي. وهي وظيفة لا تعبأ بمعنى النصّ
وحانية، أو اختباراته الإيمانية، بقدر ما يهمّها
جهة إلى اقصاها. لم يكن المعنى الحياتي
لحظة ظهوره مع انبثاق سؤال القلق الداخلي
ل بالمؤمن من كل جانب، وتتالي الصدمات
نه وطمأنينته، وتحثّه على البحث عن معنى
مانه وتبدّد شكّه.
ن صراعات كبرى في زمن حكم علي، بمثابة
، استيقظ على شروط حياة جديدة، مختلفة
، وتشكّله. المتغيّرات الجديدة فرضت قوة
يب السياسي والمرجعيّة الأخلاقية السابقة،

لدى المؤمنين في استيعاب ما يحصل، فكان
رفي بالدين، والعمل على مواجهة المتغيرات

لاقي لمعانيه اللفظية والحرفية، انعكاسًا لأزمة
كوين اجتماعي مختلف، ومنطق سلطة مغاير،
قديم الذي ألفه المؤمنون. فالواقع الجديد لا
ى الديني نفسه، ويوقعه في حيرة وقلق وشك،
لدى البعض أمثال ابن عِمر وابن مسعود، أو
وارج. وكلا الموقفين مثَّلا رفضًا للتحوّلات،
ستنة، وإما المواجهة الانتحارية حتى آخر رمق.
الذي كان يقدّمه النصّ في السابق صلاحيّته
ؤمنين إلى الدخول من جديد في تجربة جدل
ب مع المتغيّرات الجديدة. أي مع كل مستجدٍّ
خذ جانب من الصراع بين القوى المتعدّدة
ه الصراع زمن النّبي صراعًا على التنزيل. أي
ى صراع المعنى الذي يحدّد وجهة المؤمنين

سيين يحملان دلالة رمزية لبدايات الجدل
عد وفاة النّبي (ص):

ي القرآن حين دعوه إلى الاحتكام إلى كتاب
طق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق

ن القرآن لا ينطق بعد النّبي، وهي حالة ثابتة
ي معانٍ محتملة لا حصر لها، يقبل معها النصّ
من لوازم النصّ وتوابعه، وإنما هو من لوازم
ي تنفك العلاقة الذاتية بين النصّ والمعنى،
كري وروحي يمارسه القارئ على النصّ أو
ى يخرج من خلالنا إلى العالم، وعبر قنوات
لأفق التاريخي الذي ننتمي إليه.

(ص)، يذهب المتكلّم والمبلّغ والمفسّر
ن النصّ، ويصبح بتصرّف الناس، وعرضة
ا على التكلّم عن نفسه، بل نحن الذين نتكلّم
، على فرض وجوده، ويصبح أحد المعاني
معاني المحتملة الأخرى التي تتوالد إلى ما لا

رًا للأزمنة، فمعناه المفترض وليد الحقل
لحقل، وتغيّرت موازين القوى والوضعيات
رحات جديدة. الحقل الجديد يلقي رهانات
جديدة له. عندها يكون فهم النصّ أو تفسيره،
ٍ حقلٍ دلاليٍّ معيّن، وليس استنفادًا لقدرات
ت المَعنى فيه، إنما تستنفد الإمكانات التي
ي تكرر نفسها وتتحول إلى قوالب عقائدية
يل على حالة الإشباع التي وصل إليها، وإنذار

، رد عليهم الإمام علي: **"كلمة حق يراد بها**
لله"، دلالة على نمط استعمال للنصّ، يقوم
وفك ارتباط الآيات بعضها ببعض، لتصبح
ي أو الزمني الذي تستعمل فيه. عندها يكون
سخت في وعي المؤمنين وفق سياق خاص،
س تخالف وتتنافى في كثير من تفاصيلها مع

ب من حفظة القرآن، وشاركوا في الفتوحات
والكفر ليكون "الدين كلّه لله". وهي ممارسة
ساومة وأنصاف الحلول، فالخير أولى أن يُتّبع
ر يصبح شرًّا محضًا. ظن هؤلاء أن حال الدين
و حاله نفسه في تعامل المسلمين بعضهم مع
لى الضعف البشري يمكن معالجتها، بل هي
ب أن تعامل على هذا الأساس. وهو تفكير

صالح انصياع آليٍّ وشكليٍّ لتعاليم الله، يضع
تعارض ومواجهة مع إرداة الله، وتضع النصّ
التي تستولد باستمرار شروط حياة جديدة
دتين للنص.

كبرى فجّرت نفسها في الداخل الإسلامي،
فحسب، بل على هيئة وعيٍ دينيٍّ مأزوم، لم
تم انتمائه إلى أفق آخر أخذت موازين القُوى
تستبدله بأفقٍ جديدٍ. كان الصراع بين الإمام
راع على الخيارات الممكنة في ظل الأوضاع
صراعًا على أصل التأويل ومشروعية التكيّف
الإمام علي ومعاوية عن الخيارات المتعدّدة
ع الإمام علي مع الخوارج فكان صراعًا على

الحكم إلا لله" الذي هو جزء من آية قرآنية،
س الآية حق من الله، إلاّ أنها تتعرّض لسوء
ك هنا ليس ساحة القدس الإلهيّة كما يدّعي
الانتهاك ليس المعصية البشريّة، أو مسعى
الآية وإسقاطها على أي شيء. أراد علي فتح
كان استيعاب المتغيرات الجديدة. لم يكن
وراء، أو استعادة المشهد النبوي النقي في
ممكن، بل أراد عليه السلام وضع منطلقات
قصي النصّ بالكامل عن المجال العام مثلما
النصّ الدّيني مثلما فعل الخوارج.

عار الخوارج بأنه لا حكم إلا لله، بقوله: "هل
حق يراد بها باطل، نعم لا حكم إلاّ لله، ولكن
للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته
بها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو،
ي حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر".

الثابتة بعد النبي، يضع نفسه في تصرف من
الحقل الذي يوضع فيه. فالنصّ يدلي بمعناه
ا الحقل لم يعد من مستلزمات النصّ بل هو
ياسي وثقافي معيّن.

النصّ الديني عن الواقع المتحرّك، بوضعه
وعبره لا من خارجه. فلينزل هذا النصّ من
م بقاء المخاطرة بسوء استعمال هذا النصّ،
من حيوية دائمة للنص، ويبقى ضررها على
ذلك يعني عمليًا سلبه قوة الحضور وإماتته

، الاجتماع الإنساني، التي عبر عنها بقوله:
ى الأكثر احتمالًا وأكثر قربًا من مراد النصّ
حتم قيام سلطة سياسية، مهما كانت طبيعتها
وماوية (نسبة إلى توما الأكويني) تتجلّى في
مثلما أن الوحي مراد لله بالتشريع، وملامح
أولًا، أي اعتبار السياسة حقلًا مستقلًا قائمًا
لية لا بمحدّدات من خارجه.

جال، يعني ضرورة وضع النصّ داخل إطار
سوء الاستعمال، هذا الإطار هو ضرورات
سبكة مصالح. بذلك لا تعود مهمة القارئ
شكلٍ مستقلٍ، بل تكييف القرآن لما تقتضيه
ل التاريخ. والتكييف هنا لا يعني لَي معاني
ما، أي المعاني والوجهة الدلالية لا يتحقّقان
عيّن يحمل خصوصية فهم معينة. فالتكييف
حقل جديد ليكون بالإمكان توليد مسارٍ
ل خارجي يحدّد وجهة المعنى داخل النصّ
حثها، هذا الحقل أراده الإمام علي ملتصقًا
يا التي لا بد منها لأي اجتماع، ليلغي بذلك
لله. أشير هنا إلى أن قول الإمام علي: "إنما
ة النصّ تصدر عن الرجال بالجمع، أي هي

ور بأن التفسير ممارسة فرديّة. فالنصّ لا
رهان اجتماعي يجد مسوغاته في القرآن.
، عن أنفسهم ولا عن النصّ نفسه، وإنما
نصّ لا يتكلم إلى فرد بل إلى جماعات،
فسّر الفرد النصّ ويشرحه ويستدلّ عليه،
مثّل قيمها وخياراتها ورهاناتها.

ة لرهانات اجتماعية وسياسية ومعرفية. لا
اس، إنما كانت هناك وجهة دلالية فرضتها
. فالرهانات[1] هي بمثابة ما قبليات تسبق
في داخلها، أو تحصل عملية القراءة في
، بوعي أو بغير وعي، لخيارات المعنى
على آخر. ليست الرهانات قضايا معرفية
لالي، أي هي ليست صغرى أو كبرى اي
حدّدة، بل هي قوة داخل الإنسان تقف وراء
م، أو عدة معانٍ. قوة الفهم هذه، لا ننتجها
ننتمي إليه وتُزرع فينا من خارجنا، ونتمثّل
قوة دفع توجّه فعل المعرفة باتجاه من دون
قصد دلالي من بين عدّة وجهات أخرى
على حساب معانٍ أخرى مكافئة له بالفهم
.

صّ الديني، ترافقه في حله وترحاله، فإن
دية والحياتية، تحدّد وجهة الدلالة، أو إذا
الدلالة اللغوية من دون أن يلغيها، لينتج
وعصر من العصور[2].

قيمة الراسخة للمعنى العام والأساس الذي يعي
بهم، بالإضافة إلى وعيه لطبيعة علاقته بربّه. وهي
سها خيارات تعتمدها جماعة، ورهان تراهن على
من مسعى جدّي وصارم في البحث عن الحقيقة

ل التقاء الأفقين، ويختلف معها في جانب آخر. أما =

تولّد بشكل آلي من النصّ، ولا يدلي النصّ
ي الذي تتحرّك قراءة هذا النصّ فيه. بذلك
عًا من فروع الأطر التي تحكم الواقع العام،
ة، ومفهوم السلطة، ونمط توزيع القوة داخل
ب، والتراتبيّات الحاصلة بينهم.

ن تبعية المعنى الديني للرهان الاجتماعي -
النصّ الديني:

راطية

**ين: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيَّد
قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة
بيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا
نت وأمثالك أن هذا من الإسلام، رغم أنها**

ياسيّة لفكرة الشورى الموجودة في القرآن،
ل، أو أن يكون من المستتبعات الذاتية للفظ
لمعنية بشؤون النصّ الديني والموكل إليها
يحصل أو يفصح القرآن عنه، إلاّ حين وضع
ة تفكير أجنبيّة عن مرجعيّة الفكر الإسلامي،
المسلمين التفكير بالمسألة السياسيّة وقضية
ة، لكن وفق مرجعيات الفهم الغربية للمسألة
دلالات غير مسبوقة وجديدة، لم يكن أحد
م. نبّه رشيد رضا إلى أن النصّ القرآني ما كان
ليثير في أذهاننا الدلالات السياسيّة الحديثة
ن "معاشرة الأوروبيّين والوقوف على حال

صدوره هو زمن استثنائي لا يستمر بعد النّبي كما بيّنّا،
س، ما يجعل أفق النصّ يختلف عن أي زمن آخر بعد
زمنة بعد النبي قد تختلف في وضعيات الحياة العامة،
ل هذه الأزمنة، رغم اختلاف مظاهرها ورموزها
دلالية موحّدة للنصّ الدّيني، بسبب ترسّب رهانات
ة، مهما توالت السنون وتعاقبت الأجيال.

معنى مختلفة منتجة داخل بيئة مختلفة وثقافة

آن ليفصح عنها أو يثيرها في أذهاننا، إلا بمثير
هو حال الغربيّين، الذي عندما تمثّله بعض
يدة، ومعنًى مختلفًا عن السابق.

ميع الكتابات المعاصرة التي تدّعي تطابق
ن أحد ليلتفت إليه، أو يدّعي وجوده إلاّ بعد
ربي والنتاجات الكثيفة لمعنى الديمقراطيّة.
ة في القرآن، بل إنتاج فكرة الديمقراطيّة من
ماء دلالي يستقي أكثر مرجعياته من الغرب.
ن أنظومة القرآن والديمقراطيّة، فالديمقراطيّة
تحققها إلاّ البناءات التاريخية، والرهانات
دسة السياسية. فالقرآن يملك أن يشقّ لنا
قراطيّة، ولا يملك أن يقدّم لي وصفة جاهزة
لمجتمع، ونتاج خبرة الحياة فيه.

زان عن الحريّة: "كلمة الحريّة على ما يراد بها
على الألسن عدة قرون، ولعل السبب المبتدع
ة قرون"[1].

ن دلالة سياسيّة قبل النهضة الأوروبية، بل
لى الشخص المتحرّر من الرقّ. أي ما يقابل
لأوروبي الحديث اتخذ دلالة سياسية مركزية
 الطهطاوي فهم لفظ الحريّة وفق مرجعيّته
و مفهومًا مطابقًا له في المجال الإسلامي،
 يتّخذها هذا المفهوم في هيكل وبنية الكيان
 قياسٍ، وفق آليات التفكير الفقهي، وقاس
يه، فوجد أن الحريّة هي "العدل والإنصاف"
ة ويمجّدونه هكذا هو المقابل الدقيق عندنا

آن، منشورات جماعة المدرسين، قم، ج4، ص 116.

فهم يضع الحريّة في دائرة الضرورة والقسر،

ى التي ينتمي إليها سوى العدل والإنصاف
مكن أن ترى طالما أن السّياق السياسيّ لفكرة
ي المجال العربي أو أي مجال إسلامي آخر،
ها لا يمكن للقرآن أن يوفّر دلالة واضحة
زءًا من حياتنا ونختبر ضرورته في تجاربنا،
ن هذه الحقيقة الجديدة، بما يستجيب لخبرة
، والاصطناع المبتذل الذي نجده بوفرة في
يٍّ للأساس الفلسفي الذي تقوم عليه فكرة
).

س) من خلال البيئة التي يُستنطق في داخلها،
رى التي استقرّت في الواقع الإسلامي. وهي
ين عدة خيارات، ثم استقرت على هيئة معانٍ
أو تفسير للنصّ القرآني. لكن السؤال هو: ما
رعي الدّيني، وباتت تؤطر أي دلالة دينيّة حول
جّه قسري لتداول النصّ الديني، واستعمالاته

الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ج2، ص
الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 2000. ص 108.
جتمع معني، تجسّد أيضًا الأساس العميق لخبرة حياة
ستقرّات عميقة في المجتمع. بحيث تكون قراءة النصّ
انعكاسًا لخبرة الحياة وتجاربها التي يراكمها مجتمع (أو
يد من فكرة فتغنشتاين بأن استعمال اللّغة مرآة لخبرة
نساني خاصّ. طبعًا فتغنشتاين يبيّن علاقة خبرة الحياة
ظهار تأثير تجربة الحياة وخبراتها في زمن معيّن وداخل
بطها منه. بذلك يكون تفسيرنا للنصّ الديني، وفق
وكشفًا عن البنية الإدراكية التي نحملها في فهم النصّ

وم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت.

ن رمزيّتين، تعبّران بشدة عن رسوخ نمط
سيًا في المجالين العربي والإسلامي، إلى
م، يوجه أي فهم وتفسير، وعابرًا للأزمنة
وانع.

**الملك ميمون بن مهران ليكلّمه (غيلان
ما يكون إذا سألتم. قال له: أشاء الله أن**
هذا المشهد عبارة عن حوار رمزي بين
عي الديني، فكانت الغلبة في نهاية المطاف
نها، بل لجهة حرص السلطة على إنشاء
يم والنشر والتعبئة. فالسلطة لا تقوم على
تجة لمعايير ومعرفة وأطر علاقات تماثل
ا قوة أو تجاريها قوة، ترافقها أيديولوجيا
وخارج دائرة نشاطهم، بحكم كونها شيئًا
ج إرادة البشر ورغبتهم، فمتى ما حصلت لا
استرجاعها. إنها خلق آخر، نشأة أخرى،
، وحصوله كشف عن تقدير الله الخفي
طبيعة والمجتمع على حد سواء[1].

ض بالإكراه، فالسلطة يهمها تأمين الطاعة وتحقيق
وحتى بواسطة السلوك الذي يعده المجتمع سلوكًا
عتراف بها، لا فقط بمعرفتها والتعرّف إليها، بل
عية، وتستعمل الأعراف والطقوس والاحتفالات
ة الداخليّة للجماعة، والتصدّي للمخاطر الخارجية
ة مسلطة من خارج الجماعة على الجماعة. فهي لا
اتيجياتها بفعل تأمل خالص لذاتها. وهي ليست
جاذب فيه القوى، وتتداخل الطاقات، وتتوزّع
متساوية ومتحرّكة. فموضوع نشاط هذه السلطة،
في تطويعهم وضبطهم وترويضهم، والتحكّم في
تحديد مجموعها والتحكّم به فإنها تحدد موضوع
معها ومراقبتها، وتصوغ قانونها، وتنشئ أجهزتها
ي تجمعها به، وتعمد إلى التعرّف إلى جهات ضعفه
تيجيات إخضاعه وحتى سحقه. بهذا ليس نشاط =

حظة مفصليّة في خيارات المعنى ورهانات
القدرة على تقرير مصيره، وبالتالي تصبح
ة على كل شيء بما فيه فعله المباشر. الحوار
رة الإنسان، أو بالأحرى فعل الإنسان الحرّ
دل، حيث إن تحقّق الواحدة منهما ستلغي
حد إلغائها للقرار الإنساني، فإن عدالة الله
نسان قادرًا على فعله بنحوٍ مستقلٍ، فإن الله

حوار، إنما إهمّيته في رمزيّته ومغزاه، لجهة
ستتحوّل لاحقًا إلى خيارات فكريّة ولوازم
لطة تريد أن تعمّم الصلة العميقة والضرورية
السلطة سرًّا غامضًا لا يملك الإنسان تفسيره
شيئًا، وتبقى خارج مجال فعله وخياره. أما
ية، فيريد انتزاع الأساس الأيديولوجي الذي
نسبة أفعال الإنسان الحسنة إلى الله وأفعاله
فة عن الله، ولا تعود منازعته معصية لله، بل

قدرة الله المطلقة في سلطانه، لأن هذا هو
كامل وتجريم أي خروج عليها. أما معضلة
لشر عن الله، فبقيت معلّقة في الهواء ولم يتمّ

إنتاج للواقع، وتشكيل مستمر للفرد والمجتمع، عبر
السلطة السياسية والاجتماعية، وتشرف على تداولها
ح بتمييز المنطوقات الصحيحة من الخاطئة، وتنشئ
والإجراءات المعترف بها للحصول عليها. فإذا كان
لطة، فمن الوهم أيضًا افتراض حقيقة لا سلطة لها.
ء ورغبات وعلاقات قوى. فلا يعود مرمى السلطة
لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجع نحو حقيقة كائنة
طة والمعرفة ليست علاقة خارجية توظف بموجبها
قنيات المعرفة واستراتيجيات السلطة تعمل كمركب،
هذا المجال: جيل دولوز، المعرفة والسلطة عند ميشال
فوكو: المعرفة السلطة.

ره

اس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم
أقسّمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله
كم وقسم أرزاقكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه
ى وأسألوه.. أن يوفقني للصواب، ويسدّدني
إليكم، ويفتحني لإعطائكم وقسمة أرزاقكم
المنصور يجعل مجريات السلطة في مجرى
يريد من وراء كلامه إثبات أن ما يحصل قدر
السلطان وتدبير الله للكون، أي مطابقة فعل
رجمان حكمة الله، وليس فقط تجليًّا لقدرته.
، فإن مجريات السلطة ترجمة مباشرة لعدل
الة ليست شيئًا سوى التّطابق مع النظام العام
كثر من الضرورة السارية في الكون، والتي
سلطان الحاكم الذي يجري الله الأمور على

، وطابق العباسيون بين سلطتهم وعدل الله
و مسعى استكمل النقص الذي عجزت عنه
يطابق بين قدرة الله المطلقة وعدله المطلق،
م الطبيعة وتحكم الوجود الإنساني. بذلك
ل الأوّلي، التي كانت تركز في السابق على
في إمكانية الفعل السياسي. وبتنا أمام جبرية
يني، وتوجّه أي معنى أو دلالة للنصّ القرآني

تثنيت بالكامل من دائرة الاختيار الإنساني،
الفعل المباشر الذي يُحمِّله مسؤولية عمله
باته الأوّلية. ولتستقر الجبرية السياسية سمة
أخرجت بموجبها المجال العام من دائرة

ص 311، دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت، 1993.

ـت بموجبها دلالات حريّة متوتّرة وقلقة
ـت جديدة تكشف النقاب عنها، وينطق بها

ـعنى يحكم أي تفكير في المجال السياسي
وهي رهانات ترجمت نفسها في أكثر من

ـالمعتزلة:
ـلفعله. فكل ما يفعله الله هو عادل وحق
ـا. يقول الأشعري: "إن لله أن يؤلم الأطفال
ـير والشر كلّه من الله وبتقديره ومشيئته"،
ـه التأكيد على: أن عدل الله من لوازم فعل

ـما فعله فله فعله إنه المالك القاهر... فإذا
ـيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حُدَّ ورُسِمَ
ـن ملكًا ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء"[1].
ـق الإنسان، وهي أن صفة القبح التي تلحق
ـستقلّ، بل وفق ما "حد ورسم لنا"، أي وفق
ـح في فعل الإنسان إلى المطابقة مع شرع
ـستقلّ لوجوده خارج دائرة الشرع، لانتفاء
ـرج إرادة الله التكوينيّة والتشريعيّة.
ـن ارتكاب الظلم والشرور، فقد اضطروا
ـي أن الحسن والقبح شيئان يُلزمان الله من
ـضان نفسيهما على الله، ويلزمانه تجنّب
ـلله، ولا يصدر عنه إلاّ الحسن، ولا يمكن
ـ. مهما يكن من أمر فقد كان النِّقاش بين

ـ؛ اللمع، الاشعري، ص 71.
ـن معرفة القبح أو الحسن إذا لم يعرِّفْها الله نفسه،
ـسن أو قبح هو حسن وقبح في حقيقة الأمر نفسه،
ـرعات الاجتماع والاعتبار الإنسانيين، وليس من =

ه وليس إرادة الإنسان. فالأشاعرة ينفون عن
مكان الظلم واقتراف الشر، من دون أن يعني
صالة، بل أثبتوها بالتبع، واعتبروها من لوازم
ي البحث ليس إرادة الإنسان وإنما إرادة الله،

جبرية الأشاعرة بالحرّيّة الإنسانيّة، بل بقدرة
التي هي حقل أوسع من القدرة على الفعل
ع مصيره وبناء واقعه، فهذا غير ملحوظ في
الإرادة الإنسانية محكومة لضرورة خارجيّة
فهو عاجز عن أداء الفعل الذي يتعدّى ذاته
أي فعلًا سياسيًّا. فالمجال الأوسع من الفعل
وريين، اللذين هما حقائق عقلية، أي طبيعيّة
مها أو تعديلها.

درة الإنسان على الفعل السياسي[1]، وظلّت
وعه ظل فكرًا تنزيهيًّا لله، وليس إثباتًا لفعل
معتزلة أثبتوا فعلًا حرًّا للإنسان في مباشرة

كة تشخيص الحسن والقبح الذاتي، ليكون بالإمكان
ذه المهمّة، ألا يصبح الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة
دة التي تبيّن لنا الحسن والقبح الذاتيّين هو الله. بالتالي
ا ينهى عنه قبيحًا، لا لجهة الرابطة الذاتيّة بين فعل الله
نة الحسن والقبح باتت محجوبة عن مداركنا، لأن كل
ئرة الفهم والإدراك البشريين.

ر الإسلامي، نتيجة عدم انبثاق الكائن الاقتصادي،
ن عن الدولة، الذي ولّد في الإنسان الوعي بقدراته
. وتنبهه على قدراته في الخلق والابتكار، وأن السلطة
ه بل هي كائن صناعي، هو هندسة بشرية، فن وإبداع
ى نتيجة أفضل وأحسن. لذلك نجد أن فكرة توماس
جاءت إثر الميركانتيلية، التي كانت تنادي بإطلاق يد
لة، وأن فكرة الإرادة العامّة للشعب، أي تصوّر أن
حدة كما صوّر روسو، جاءت إثر فكرة اليد الخفيّة لآدم
للفرد والمصلحة العامّة، وأن العقد الاجتماعي الذي
سان بملكيته الخاصّة.

حدودًا، ويقتصر على يوميّاته الشخصية، ولم
لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان من
ود الحياة اليومية، ولم يصل إلى حد النشاط
رهم ممكنة، في حال حصول أحد أمرين: إما
صدور كفر من الحاكم، وإما حصول طارئ
ون أو عاهة أو ضعف. وهي أحكام لا تهدف
العام، بقدر ما تهدف إلى حفظ النظام العام،

الجبرية المباشرة بفكرة الاستطاعة، وأثبت
لم يذهبوا إلى أبعد من ذلك، وأثبتوا الجبريّة
لة)، أو جبرية تشريعية (الأشاعرة)، وبقي
رفع من دائرة الاجتماع الإنساني أو الخيار

كست تداول مفردة الحريّة واستعمالاتها في
حرّ لتمييزه عن المملوك المحروم من أكثر
فع للرق وإزالة له، وليست اكتسابًا لحقوق
الآية القرآنية: "فتحرير رقبة"، ما يفيد ذلك،
تفعيل من الحريّة، أي جعل الرقبة حرّة[1]،
عض على الكلّ.
قانونيًا، وصارت تقابل الحجر الذي يمنع
ما في حجر العبد المملوك، والوصاية على
الحجر على السفيه من التصرّف بماله. فكأن
طبيعيّة، يتطلب كفاءة عقليّة ومروءة أخلاقيّة
إطلاق يده في حقّه المقرّر والمقدّر له. ما
يس حقًا طبيعياً يقوم عليه المجتمع والتشريع

ونس، 1997، ج 5، ص 155.
الثقافي العربي، بيروت.

صر، ألجأ باحثين أمثال عبد الله العروي إلى
مارَس وليس من خلال لفظها. فوجدها متمثّلة
، وفي العشيرة كوسيلة حماية من قهر أقوى
ي للتحرّر من قهر الشهوات ونوازع الأنانيّة،
أن دنيوي والذوبان في عبودية كاملة لله[1].
اء أكان بمفهوم الحريّة المعاصر، أم بمعناها
القدرة على الاختيار. بل هي حريات فارغة
ج من دائرة الانتظام الاجتماعي والسياسي،
ن دائرة الانتظام العام، لتصبح الحريّة علامة
عتراف بمشروعيتها، أو خلق مجال لتحقّقها
الذات ضيقها من ضغط العالم الحقيقي،

ها عبر ألسنة الحكّام والخاصّة التابعين لهم.
انع لما أعطيت ولا معطي لما منعت"[2]، ما
اع الناس، بأن الإرادة الإلهيّة والقدر الإلهي
ت تظهر روايات مروية عن النبي يتردّد ذكرها
تي الله ملكه من يشاء"[3].
ماعي والسياسي، تتعلّق بما يجب تحقّقه في
ة وإمارة على إرادة الله، ما جعل إرادة الله
بل. لم تعد إرادة الله تستدعي إرادة إنسانية
دة الله) تتجاوز الخيار الإنساني، وتخلق هذا
رقها، ما نقل القاعدة الإيمانية من "افعل ما
أراده الله بما هو كائن". صار مجرّد حدوث
مثّل العدل الإلهي الذي لا يمكن التشكيك

نة معنى "وضع الاشياء في مواضعها الذي

الطبري ج2، ص 212.

و معنى يستلزم مساواة الشيء بما يعدله،
وجها عن طبيعتها وحقائقها، وتطابق قيمة
ياء ومواقعها، وانتظام يحفظ حقوق الأشياء
، تستوجب معايير مسبقة تقدِّرُ حقّ الأشياء
م العدالة. أي إن العدالة تتقوم بقيم (أو معايير

نسانيين في صنع أي حدث اجتماعي، أو قيام
بطريقة خفيّة وغيبيّة، وأخذت تقترن بالحدث
إلا لأن الله اراده، وخلف ظاهرة الدموي
لإسلام. صار الحاكم هو الواقع القائم، وصار
لمتحقّق الذي "يقطع الله به الفتنة" و"يجمع
سوّر جديد اختصره قول معاوية: "نحن الزمان

روتها المنطقية، حين أقامت تماثلًا بين الملك
يختلف عن سائر الناس لا يدين بشخصه أو
ارج الأسماء، وخارج أخلاق العامة، طبيعته
ء؛ اسمًا ولباسًا ومسكنًا ومأكلًا، حتى قال
والهواء ألا يشرك فيهما أحد فإن البهاء والعز

ديولوجيا السلطانيّة الجديدة بمحاصرته، بل
تيجيتها إلى جبهتين:

يد بن= =عبدالعزيز في مدحهما لمعاوية. وعلى منوال
ا بحق الأمويين والمروانيين:
الصدع حتى تجبرا
ناس يركب منبرا.
ان والتبيين ج 2، ص 131، تاريخ الطبري، ج 2، ص
لأغاني ج 41، ص 259.
ية، 1996. الباب الخامس.
لة بين الإله والحاكم. خلاصة توصّل إليها الجابري،
شي والفارابي.

بأن كل شيء يحصل في هذا العالم من
تعادة وتضخيم التوجّس القرآني من الإرادة
يّة على تعميم فكرة تأصُّل الشر في البشر،
هذا الشر بملاحقة فلول الحريّة أو طردها
سحراء. كل ذلك لم يرسّخ عقيدة جبرية، بل
صرة بالكامل بجبريّة صلبة وعنيدة، ومنتشرة
والاجتماعي. وقد كانت مقدمة ابن خلدون
ئية لتقلّبات الفكر الإسلامي وتحوّلاته في
: "أما الملك فملكان: طبيعي مقتضاه الغرض
دوان، وهو مذموم، وملك سياسي هو حمل
ب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وأحكامه
. أما الخلافة فهي حمل الكافّة على مقتضى
الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع
لآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب

نا التجربة والنظر المستقل مذموم، ولا مكان
ستقر على هيئة واحدة حتى زماننا الحديث
يضًا بتعبيرات متعدّدة، كان أبرزها الخطاب

عه خارج الاختيار الإنساني، مع عدم انبثاق
سان الوعي بقدراته وإمكاناته التي تتعدّى
سيّة صارمة مثّلت رهانات المعنى والوجود
هانات غلّفت النصّ الدّيني نفسه، وباتت
حتى يومنا هذا. ولو قرأنا نصوص الحركات
الوعي الدّيني الراسخ في المجال السياسي،
ينيّة التقليديّة ليس في الأصل الذي تقوم عليه
م والكفاية في فهم الدين. فالطرفان يتحرّكان
ادي رهانات الحداثة، لأنها تستوجب قلب

حرّة للإنسان، لتكون العدالة من متفرّعات
الكاملة. فالعدالة تتحقّق حين ترتفع الوصاية
كّر بحرّيّة، وأن يكون محيطه مجال وجود،
تعدّدة.

صرة، لوجدنا أنها تعبّر عن استمرارية الجبريّة
صر، بحكم بقاء رهانات المعنى التي تحدّد
جبريّة أصيلة وغير مستعارة، لكنها عبّرت عن
ا خطابًا حديثًا، رغم أن رهاناتها العمقية ظلّت
ذا.

ع مشاربهم، وتباين بيئتهم، نجد أنهم يتطابقون
السياسي والتعبير عنها بتعابير دينية، وكانت
وهي الجبريّة السياسيّة المستحكمة في الوعي
ت مختلفة، وصياغات متنوّعة، تتفاوت في
صّر في أصولها وأساساتها يجد أنها تختلف
أصل واحد: جبريّة محكمة، تستنكر المبادرة
ي الخاصّ، وتحيل المجال العام إلى الضرورة
والحكم ساحة حصريّة لإرادة الله[1]. ليست
ة لذلك وما هي القواعد التي يجب التقيّد بها
غلّف كل عمليّة تفكير وكل فعل قراءة للنصّ
ى من بين وجهات أخرى، وترجّح معنى من
خلفيات والثقافات والكفاءات.

لا تقتصر على أطروحات الحركات الإسلاميّة، بل
القومية التي استطاعت الوصول إلى السلطة، وشيّدت
المنطق الديني، لذلك سميت في التصنيفات السياسيّة
السلطة خاصيّة نخبة، والحكم من مستلزمات القيادة
طة التي تفرضها الطبيعة (أو الله) وتجود بها على شخص
ه في حالة تأهيل مستمرة لا تتوقف لتقبل القيم الجديدة
أشكال الطاعة المفترضة على الناس، التي تجعل الطاعة
كفل الخلاص الأخروي في الخطاب الديني. ما يعني أن
بطريقة بنيوية ووظائفية، ولم تعد بحاجة إلى مضمون
ميم نفسها، بعد أن صارت هي مرجعية نفسها.

ع الإمام علي، التي ترجمت لاحقًا إلى ثنائية
ي وميمون بن مهران، واستقرت على تقابل
سان، وهو تناقض أخذ يفجّر نفسه عند كل
تجاوز هذا التناقض والوصول إلى تركيب
لله.

جديدة للنصّ الدّيني، فهذا أمر متروك لديناميّة
وهو جزء من عمليّة معقّدة لا تتضح ملامحها
ها إلا في نهاية الطريق. ما فعلناه هو الكشف
كل فعل سياسي وفي كل عملية تفكير وفي
لأولى في بناء رهانات معنى جديدة، هو في
ها وإخراجها من خفائها، وتعرية إكراهاتها
ذلك معرفة، ليس ماذا نفكّر، أو كيف نفكّر،
تلقّي النصّ الديني وممارسة فهمه وتأويله،
الوجود فحسب، بل تنتج حقيقة ذاتنا أيضًا.

ا الانفجار الذي اتخذ عنفيّة متوحّشة غير مسبوقة،
عي أو عدم الكفاية في فهم النصّ الديني، بل بسبب
انات العالم الحديث. وهو تباعد آخذ بالازدياد، رغم
بي أو الإسلامي، ونتيجته الطبيعيّة التأزّم الاجتماعي

قراءة وإنتاج الدّلالة

مبروك[1]

ة.

في التركيب البنائي (structural) واللغوي
حه ذلك من ذات الدخول للإنسان في فعل
يفتح الباب أمام زحزحة كل ما تجري نسبته
اعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يتم
دلالة نهائيّة ومطلقة.

المشهد العربي المسيطر، في ما يُقال إنها
استدعاء الدِّين ليلعب الدور الأكثر حسمًا
ع لغة القرآن لضربٍ من الحضور الإنساني
سبب ما يتيحه هذا التأكيد من الكشف عن
الدلالة والمعنى. وبالطبع فإن ذلك لا بد أن
بناء ما تجري نسبته إلى القرآن من القواعد
سي للسيطرة بها على المجال العام؛ وأعني
القواعد بما هي محض تعبير عن دلالة نهائيّة

نغل بها، صراحةً، خطاب تديين السياسة -
العربية - تتمثّل في ما يقوم به المشتغلون، في
ه إلى الدين من القواعد والمحدّدات، لتقييد
يدو من الفاعليّة شبه المطلقة لهذه القواعد
ن الحي الغائر في الذاكرة الجمعيّة للجمهور
من المسلّمات غير القابلة للسؤال، لا يلغي
لإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي،
من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (في
ة خاصّة)، هي محض تحديدات فرضتها
ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين
الحظ، أن من الفقهاء الكبار من أدخل تلك

جتماعية في باب المصالح التي يقوم أصلها

ع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح
لعموم، من سطوتها. وللمفارقة، فإن ذلك
ضتها أولًا؛ وذلك من حيث يجري توظيفه
ي الحقيقة. ولعلّه ليس من سبيل إلى ذلك
ق الدينية - والقرآنية بالذات - التي تحيط
لى نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفيّة، مع
ي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية
وارى خلفها الطبيعة السياسيّة أو الاجتماعية
تلك الرقائق الدينية حول هذه القواعد ذات
سعي المشتغل تحت مظلّة خطاب الإطلاقيّة
اعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا
التوجيه (عبر الإضمار والإظهار والإنطاق
نتهي إلى تثبيت القاعدة المُراد ترسيخها،
تعبّدوا به الله؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا

عد في السّياق السياسي الراهن، فإنه تمكن
م جواز ولاية النساء وغير المسلمين، التي
رآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو
ق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من
الجنس أو الدين هو الأصل المحدّد لهويّة
تحديد من إخلاء المركز لصاحب الجنس
هامش)، إلى سياق التحديد السياسي لتلك
ق والواجبات المتساوية)، فإن فاعليّة تلك
لآن[2].

اية المصلحة، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح (الدار
عبارة عن محاولة للبحث عن أساس عقلي لفقهٍ يتّسع
عاش فيها الرجل؛ وهي العراق والشام ومصر.
ب القاعدة والتلويح المباشر بها، من جانب القوى =

هذه القواعد على نحو مطلق، وبصرف النظر
ذلك من أن هذا الاشتغال يتحقّق عبر ضروب
رست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة.
صل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد
قواعد للفهم والترجيح، التي قيل باستحالة
مضمون الاجتماعي والسياسي يسعى، على
لة، وراء رهافة المعرفي، وما يخايل به من
القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي
رة، بل إنه يتخفّى وراء مقاربة معرفية للقرآن،
حيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي.
لإهدار للسّياق سوف يؤسّس نفسه على قواعد
لمنسوخ والعبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص

ذه القواعد والمفاهيم، المشار إليها وغيرها،
سياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي
لأقانيم المقدّسة التي يستحيل إلاّ التسليم بها،
م التعرّض لها بالمساءلة والمحاورة. وبالطبع
لذي ترتقي فيه إلى مقام المقدّسات إنما يأتي
المطلقة للقرآن؛ الذي يعتمد، بدوره، على
ب إلهيّة مصدرها. فإن اللغة الإلهية المطلقة
لقة بالمثل؛ إذ إن منطوقات الله هي انعكاسٌ
رضة للتبدُّل أو التغيير[1]؛ وبما يعنيه ذلك من
مدلول (التصوّري). إن ذلك يعني أن القواعد
لمين وفقهاء) لفهم القرآن وقراءته إنما تعمل

ب ثورتها من الاتجاه إلى تعيين "امرأة" أو "قبطي" في ما
ى عند المسلمين.

غوي) وبين ما يُقال أنه مُراد الله (المعنوي)، هو ما
ا ينتج عن قراءتهم للقرآن من المعنى (المفهومي) مع
بشر إلى التعالي بما ينتجون إلى المقام الذي يتميّز فيه

ـيّة دلالته؛ والتي تسند إلى تصور أن اللّغة ذات
فع إلى أن تصوّر الأصل الإلهي للغة القرآن،
ئيتها، إنما يرتبط بما يؤول إليه ذلك التثبيت
سياسي، ولولا رسوخ مفهوم الدلالة المطلقة
الاعتقاد بإلهيّة لغته، لما كان لتلك القواعد
جالين السياسي والاجتماعي.

ه القواعد المعرفيّة قد اكتسبت هذا الوضع
ـلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع؛
الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي
القواعد والمفاهيم. ومن جهة أخرى، فإنه
جيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة -
أحالتها عصور الجمود المتأخّرة إلى أقانيم
ظيفها، من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي
الأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام،
ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من انبناء
"حيث الحضرة الإلهيّة لا تُفهم - على قول
سلطانيّة"[1]، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا
. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع
ي والسياسي)، سوف تكون أمرًا ميسورًا، إذا
ديّة ونهائيّة، بدورها. إذ يهدّد عالم الدلالات
قيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدّد الأفهام

مع القرآن بوصفه فضاءً مفتوحًا لفيوض من
، إنما يرتبط بتصوّره كساحة رحبة يتواصل
ع لهم جميعًا، من دون إزاحة أو إقصاء، بسببه
أراده الله لهم.

السابق بيانه، قد اشتغل - وعلى نحو مثالي
طق بقاعدة عدم جواز الولاية السياسيّة للنساء

: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي)

ق بهذه القاعدة، أو غيرها، على نحوٍ مباشر،
نيّة، تهيمن عليه وتجعله موضوعًا لاشتغالها،
ي تظل المخايلة قائمة بأن القرآن لا يُستنطق،
كون مباشرًا، بل يتحقّق، هو نفسه، من خلال
ايدة، أو حتى موضوعية. وهكذا فإن مفاهيمَ
اءة والسّياق والسّنّة والآثار واللغة والشرعي
جموعة أدوات تستثمرها مقاصد إنسانيّة بعينها
منتها.

لحاسمة في جعل قاعدةٍ ما جزءًا من "الدين"،
بالذات، فإنه لا بد لفعل الالتماس هذا (وهو
عًا لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تراوغ
اءة. ومن هنا وجوب الانشغال بالكشف عن
قرآن؛ على النحو الذي يؤدّي إلى إنتاج دلالة
معيّن. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالقصد إلى
ه في مسألة محدّدة، لتوضع (هذه المسؤولية)
امل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن
)، فإنه ليس لأحدٍ[2] أن يقطع بأن القرآن "يقول
ر أن فعله القرائي يوجّه القرآن إلى هذا القول
رك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله
ن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج
فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما
وف يكون بشريًا بدوره)، فإن نسبة القول إلى
ن، إنما تقصد إلى جعله "قولًا إلهيًا"، وعلى
المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصد

ي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسّرين (دار القاسم)
ة الكبيران ابن تيمية وابن القيم أن يكونا - بحسب
قواعد؛ وبما يؤكّد على أن ترسيخها كأبوابٍ يؤتى منها
عصور المحافظة والجمود.
فرديةِ هي التي تمارس فعل القراءة، بقدر ما يتعلّق بما

ي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعًا لقولٍ
يجعلونه هو فعل قراءة، حتى لو اكتفوا بمجرد

محض أعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه
إلى حدّ أن مجرد استدعاء "آية قرآنيّة" للقطع
ا الاستدعاء مصحوبًا بأية شروح أو تفسيرات
حيث إن من يستدعي "آية" معينةً من القرآن
ستنادًا إلى نوع المعرفة المستقرّة بين الجمهور
إلى تثبيتها بالذات[1]. إن ذلك يعني أن إنتاج
نوع المعرفة المتداولة حوله بين الجمهور
ضلًا عن أنها (أي هذه المعرفة المسبقة) إنما
ا فإن المرء يكون ممارسًا للقراءة، حتى وهو
القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة،
تها عنده.

خوله في دائرة الاستخدام الإنساني على أي
ير أو الاقتباس)، يصبح موضوعًا لفعل قراءة؛
ن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو
تمي لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبدًا، بأن
عي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في
في مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"؛ إقرارًا
ن "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" غير
ه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو
"آيات" القرآن؛ وأعني أن قوله سيبقى مجرد
أبدًا.

ل، منسوبًا إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أي
ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قول
المسألة الواحدة أقوالًا تتنوّع، بحسب تنوّع
عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه،

ي الذي يجري فيه استدعاء الآية من جهة، وطريقة أداء
با في إنتاج الدلالة، أو بالأحرى تثبيتها.

ة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التي
ودًا إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن".
ى قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني
إيجابيّة، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة
لآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى:
صارى أولياء"[2]، فإن تثبيت دلالة أحد القولين
ى" من النصارى، لا يكون قولًا "قرآنيًا"، بل
لالتين (الإيجابية والسّلبيّة) معًا، وفعل القراءة
حساب الأخرى.

تتحدّد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين
خارج القرآن؛ وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة
لاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد
السلبية، بناء على أنها المحدّدة لموقف القرآن
ت العلاقة الواقعيّة بين المسلمين والنصارى
ضي – على العكس – في اتجاه تثبيت دلالة
هي الحامل لموقفٍ مطلقٍ، من نوع آخر، من
لكيفيّة التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة؛
اعتبار الحضور الإنساني في بناء لغة القرآن؛
نبويًا استجاب له الله.

مُتلقي القرآن (الصحابة) هي الأصل في هذا
رخيص الحضور الفاعل للإنسان في بناء لغة
ت الحضور في عمليّة إنتاج دلالته، فإن ذلك
إلى حد التلاشي الكامل، في وعي الأجيال
خفوت يتحقّق من خلال ما جرى القطع به من
النبويّ الزاهر، فإن أحد المشاهد التي تظلّ
الله عليهم، وهم يتلقّون آيات القرآن الكريم
سلّم)، ثم يسارعون إلى تطبيقها من دون إبطاء
ى وجهه إلاّ إذا كان لتلك الآيات الكريمات

ضبطةٍ، ومفاهيم مستقرّة، ثم تتعاقب السنون
ليين والمتكلّمين والفقهاء وغيرهم - وهم
المفاهيم يؤصّلون منها الأصول، ويؤسّسون
ه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون
القائلين على الله تعالى بغير علم. وهكذا
ي وعي الأمّة ثابتة راسخة مستقرّة"[1]. ولعل
ه الدقيق عن التصوّر الذي استقر بين جمهور
رآن، الجيل الأول من المسلمين الذين تلقّوه

ة قد تلقَّوا القرآن، وفهموا معانيه المحدّدة
إبطاء أو تسويف، ثم تلقّف علماء الأجيال
المنضبطة، ليؤصّلوا منها الأصول، ويجعلوا
كي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي
هذا التصوّر ومثاليّته التي أتاحت له سهولة
السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقَّوا
رم)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة التي تخالف ما

ه هذا التصوّر تكشف - أو تكاد - عن أن ما
ا ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما
ا التصور، هي ما أورده من أن علماء الأجيال
ضروبًا من التقييد والتضييق (عبر ما وضعوه
عها التعدّد في مجالي القراءة والمعنى الذي
ى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وهكذا فإنه

قضايا العصر (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة)،

لأول من مُتلقّي القرآن" يفتح الباب أمام جعل تجربة
"الصحابة" الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك
وهنا فإن الأمر لا يتجاوز، أبدًا، حدود مجرّد السعي
نيّة التي تسكن مفهوم الصحابة؛ وأعني من حيث إنها
رس والفهم.

ـ هؤلاء العلماء (من الأصوليّين والمتكلّمين
ما قيل إنها "المعاني المحدّدة والدلالات
ـنت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى
ما جرى فعلًا يتمثّل في أن هؤلاء العلماء قد
حدّدت كيفيّة مقاربته، وعلى النحو الذي يتيسَّر
ـ بها. ويرتبط ذلك بأن قراءة مدقّقة لدواوين
ـوعات جامعة لآراء وأفكار أجيال المسلمين
ـ التباين بين الصحابة في فهم القرآن وإنتاج
هناك دلالة واحدة مُجمعٌ عليها بينهم. ولعل
مسلمين - من خلال ما مارسوه من اختيارات
ـ وتشويه وإزاحة ما يختلف معها - من سعة
ـاني منه المجتمعات الإسلاميّة الراهنة على

ـصور - لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما
ـي ما يخصّ القرآن، ولو كان ذلك عبر طمس
ـني تكشف ما تورده عنها المصادر المعتمدة
وبغزارة مُلفتة - من ثراءٍ يأتي من أنهم كانوا
ـسب، بل واختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما
ـلو كان ضئيلًا. بل إنهم قد تلكؤوا - بحسب
ـان يشقّ عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم
ـ تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث -
للطفل نصيبًا من المال، حرمتهم منه التقاليد
أصل الثروة في المجتمعات العربيّة القديمة)،
قالوا - والرواية للطبري -"تُعطىَ المرأة الربع
الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل
ـحديث لعل رسول الله (صلى الله عليه وسلم)
ـماء لم تغيّر حكمها، وأن الناس قالوا حينئذٍ
ـانوا بشرًا، وأن بشريتهم جعلتهم يتلكؤون في

ـ تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ج 6، (هجر
20، ص 458.

هم، وإلى حدٍّ أنهم قد تمنّوا أن ينساه النبيّ أو

وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده
ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني، مما
د القرائي" للقرآن بين الصحابة؛ وذلك عند
حرف". يروي العسقلاني عن البخاري حديثه
سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في
هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئْنيها رسول
صلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلببته (أي أمسكه
سورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأنيها رسول
يها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى
بسورة الفرقان على حروف لم تُقرئْنيها، فقال
شام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال
عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول
على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسّر منه"[1].
ي قراءة القرآن، بأنه كان تيسيرًا من الله على
حدث حين آتاه جبريل يقول: إن الله يأمرك
ل النبيّ: "فوددت إليه أن هوِّن على أمّتي، إن
ى إلا أن تردّ هذا المطلب النبويّ إلى نصيحة
جابة الله لهذا المطلب قد كانت حاسمة، ومن

لتعدّد القرائي إلى تعدّد المعنى، لأن الترادف
لك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما
فثمة القراءة التي على رسم المصحف "ما

ي، ج 9،(المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق) مصر، ط 1،

ل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقلَّ أن
ناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز
عد الترجيح عند المفسّرين (سبق ذكره)، ص 486.

عنى المحو والنسيان، وثمة أيضًا القراءة التي
ث، "ما ننسخ من آية أو ننسأها"، والتي تحمل
معنيان لا يمكن أن يتطابقا أبدًا. وهكذا فإن
معنى، تيسيرًا على العباد من جهة، وتفاعلًا مع

رخصة التعدد في القراءة تيسيرًا على العباد،
حابة هذا التعدّد (في القراءة وإنتاج المعنى)
دوا هذا التعدّد، وتابعهم الناس على الأحاديّة
د على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في
إنما يدعم - ولو من دون أن يقصد - حكم
ي المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحاديّة
ى لحضورها الراسخ في الأحاديّة المعرفيّة،
ى بناء التعدّدية السّياسيّة على سطح بنية ذهنيّة
معنى. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية
قًا - ببنائها في (العقل) في الآن ذاته.
الأمر لا يتعلّق فقط بضرورة السعي إلى فتح
معنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من
جتمع، بل ولما يؤدّي إليه - وهو الأهم - من
خطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود
ن.
جيل الأول من مُتلقّيه، يفتحان أبوابًا واسعة
ترك في سلام ووئام، من خلال ما ينطوي
ي أتاح لهذا الجيل الأول نوعًا من الممارسة
رؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس
سروبٍ من التفكير والفهم الأحادي المغلق
شكال التحيز والتعصب والتمايز والاستعلاء
صل عن طرائقهم في العيش أبدًا، بمعنى أن
جربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز
أكثر انفتاحًا، من تلك التي تمايز بين أفرادها
. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في

عرفت فيه نمطًا من التفكير المفتوح، كالذي
تجربة التي لا تزال تأسر خيال العديدين من
سر). وإذا كان من المحتّم أن ينشأ عن ضروب
ومبادئ معيّنة للضبط السياسي والاجتماعي،
ن هذه القواعد والمبادئ المتحيّزة إنما تصدر
من تأكيد أصلها الإلهي)، وليس عن طريقتهم
دورها، عن الكيفيّة التي يكون عليها حالهم
ه القواعد على أنها من إنتاج فهمهم الخاصّ
ناك أي إشكال على الإطلاق. إذ يؤدي تصوّر
ن مصدرٍ إلهي، (وبما يعنيه ذلك من تحويلها
در عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه
(وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

كبار فقهاء القرن السابع الهجري؛ الذي أدار
بناء ما يتعلّق بفقه المعاملات الإنسانية (في
ة والقضائيّة وغيرها)؛ وإلى الحدِّ الذي يقوم
المعاملات من مجال النّصوص، بل وكذلك
رضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما
ن التعويل فيها على "النّصوص والإجماع"،
على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ
م عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب
لإجماع" في حال تعلّقهما بالمعاملات. وهو
جماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن
ذكرناه من تخصيصه (أي النصّ والإجماع)،
ويؤسّس الرجل هذا التقديم للمصلحة على
حة التي تجعلها تعلو على النصّ والإجماع.
ة على النّصوص والإجماع على الوجه الذي
اع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محلّ وفاق.
ا اتفقوا عليه أولى من التمسّك بما اختلفوا
لفة متعارضة، فهي سبب الخلاف المذموم

رٌ مُتّفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو
عه أولى، وقد قال الله عز وجل: واعتصموا
بلغ الأمر بالطوفي إلى حدٍّ قراءة "المصلحة"
م به، بل يتعدّى إلى اعتبارها الحجّة والدليل
ب من مطابقته بين المصلحة والعقل.

في ما سيقرّره الطوفي من أن العقل هو الوجه
الناس. فقد مضى إلى "إنَّا اعتبرنا المصلحة
ت وشبهها، لأن العبادات حقٌّ للشارع (الله)
كيفًا، وزمانًا ومكانًا، إلا إذا امتثل (العبد) ما
ولهذا لما تعبّدت الفلاسفة (الله) بعقولهم،
ل، وضلَّوا وأضلَّوا. وهذا بخلاف حقوق
ياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت
لا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ
ت التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول
في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة
ما يتعلّق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط
عقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما

ق ذكره)، ص 33- 34.
قة التي سلكتها، إما أن تكون خطأً، فلا يُلتفت إليها،
لا، فإن انحصر، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين
أحدٌ منهم، وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة
الأمّة على اتّباعها أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام:
لنار"، فإن الطوفي يردّ هذه الدعوى قائلًا: "إنها (أي
عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعًا،
ا. إذ الظنّ في الفرعيات كالقطع في غيرها. وما يلزم
ي رأي كل ذي قول أو طريقة انفرد بها غير مسبوق
حجّة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامّةَ
الأعظم"؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجّة "العقل"
ز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام. أنظر: المصدر

رض أن يكون للنصّ مدخلٌ في تقرير تلك
ال ما يؤدّيه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة

ع غير المسلمين (النصارى مثلًا) مما يمكن
المصلحة على النصّ بطريق التخصيص أو
لالة في القرآن، بخصوص مسألة ما كالعلاقة
أمام تخصيص كل واحدة من تلك الدلالات
، إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهي عن
، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية،
عن البيان أن ورود القول في القرآن، بالنهى
وازها تارةً أخرى، يرتبط بأن لكلٍ من النهي
فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدّم،
ي" إلى إلغاء "التجويز"، أو العكس، بل يقرّر
ائم؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام إعمال
لة بالسياق" الذي ظهرت فيه. وبمعنى أنه إذا
ولاية النصارى، (كما حدث فعلًا في لحظة
رة)، فليتقرّر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع
لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين
إنه ليس من حكمٍ نهائي ومطلق بخصوصها،
.

رى في مقاربة القرآن تتّسع لدلالاته المتعدّدة
ما يجري في الواقع، وبما يتجاوز ما استقر
بدلالة واحدة تكون هي النهائية والمطلقة،
قليد قد اعتمد آلية "النسخ" في توجيه القرآن

ن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير؛ بل إنه
يد رشيد رضا) الذي سيمضي في المنار إلى "أن الأحكام
يعبّر عنها علماؤنا بالمعاملات - مدارها في الشّريعة
لمصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدة التي يستشهد عليها
لحدود أحيانًا لأجل المصلحة. فدلّ ذلك على أنها تُقدَّم
ن المقدمة.

ية والمطلقة، فإن فتح الباب أمام التحرّك بين
ة الواقع، يعتمد آلية "السياق" الذي يكون هو
ني تقتضيها.

موعات التفسير وكتب أسباب النزول) تربط
رى بما جرى في وقعة "أُحُدْ" (بين المسلمين
رب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش
وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب
ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما
ثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهي عن
ليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك
صالح المسلمين. إن ذلك يعني أن اضطراب
لنصارى بالتبعيّة) هو الأصل في النهي عن
ن. إنه، بلغة الفقه، هو "العلّة" التي إذا غابت
لعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده
با حنيفة قد "أجاز للمسلمين موالاتهم (أي
لمشركين"[1]، إذ الحكم عنده يدور مع العلة
لاتهم مطلقًا، وأعنى صادرًا عن مجرّد كونهم
قرّره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين

سلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم
لك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلّقة بواقعة
ي أن آية "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا
به؛ (حيث) قال ابن عباس: "كان رسول الله
لى أصحابه من المشركين، فبعث جعفر بن
حابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا
حتى يجعل الله للمسلمين فرجًا، فلما وردوا
أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرأوا، فقرأون
آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق،

ـالله عبدالمحسن التركي، ج 8، (مؤسسة الرسالة) –

ورهبانًا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما
الدمع"[1]. وهكذا تتضافر الرواية النبويّة مع
ولاية النّصارى بالذّات، بل وعلى وقوع هذه
اجرين من المسلمين قولهم: "قَدمنا أرض
دِيننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئًا
لأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيّة (وكلها
ة في القرآن)، وقد عاشها المسلمون واقعًا
بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقًا، أم
حكمها؟

ك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، في القرآن
بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا
ة النصارى، يتخفى وراء نهي القرآن الكريم
ار بهم، ليجعل منه نهيًا عن تولّيهم مناصب
لكريم أبدًا، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ
ن موجّهات القراءة لا تقع داخل القرآن، بل
ساحة للصّراع على المعنى.

انب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفيّة
سيريّة والعقائديّة والحديثيّة وغيرها) يرتبط
باط بأية شروط تاريخيّة أو معرفيّة؛ فإن هذا
في جوهره - على تصوّر نوع المعنى الذي
كون فيه من قبيل "المُعطى" الذي يتم تلقيه
مة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل
مة تصوّرًا مغايرًا للمعنى يكون فيه من قبيل
ي تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنّصوص)؛
ملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها،

يق: كمال بسيوني زغلول، (دار الكتب العلمية) -

د أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (دار المعارف بمصر) -

جه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي
قع وأفق القارئ من جهة أخرى، فإن تصوّر
ى اعتباره قصدًا لصاحب النصّ الذي يضعه
عها هبة مخصوصة يعطيها هذا المالك للنصّ
ذا كان التصوّر الأوّل للمعنى كتكوين ينطوي
طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمُعطى
حتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا
حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة
نف تصوّر المعنى كتكوين ينتجه البشر عن
تلقّاه البشر جاهزًا،يكشف، في المقابل، عن
عل ذلك يعني أن ما يخايل به دعاة الإسلام
رة المشهد الراهن في مصر وغيرها – من أن
السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد،
مجرّد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع

سّلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي
لال تصوير هؤلاء السلف على أنهم وحدهم،
ى الحقيقي، والمُراد من الله، للقرآن – إنما
راهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت
سلف. إن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا
السلطة القابضة على المعنى المُراد من الله
للتخفّي السياسي وراءهم. وهكذا فإنه كان
ة على أوضاع سياسيّة بعينها، ولم يكن ذلك
لق المُراد من الله للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من
ذا التصور للمعنى.
ن الشواهد العديدة ما يدل على أن ممارسة
ابضين على نوع من المعنى المكتمل الثابت
هم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن.
د به – وبغزارة مُلفتة – موسوعات التفسير
اسعًا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين

. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدّى
ل بين هذا السّلف؛ سواء تعلّق الأمر بفهم آية
لأصل في ما يقوم بينهم من التباين إنما يجد
ي الذي يؤطّر وعيهم، وفي ما عرفه واقعهم
طاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار
يم؛ بل وأحيانًا للسكوت وعدم التصريح،
بشريًا في إنتاج المعنى، كان لا بدّ أن يتباينوا
وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد،
ا كانوا يختتمون به أقوالهم – أو كتاباتهم –
ن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل
ذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها – أمام
تى على أنقاض – إنجازها. وتأتي المفارقة،
ؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى
د تلقّوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة
عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة

لاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، يمكن
ن اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عددٍ
. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول
قبيل ما هو قطعي الدّلالة، ولكن ماذا بوسعه
سلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة
أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع
ر (بن الخطاب) وعبدالله بن مسعود وعثمان
ج وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، وللزوج
ب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما،
ا بقي فللأب. وقال: (أي ابن عباس): لا أجد
ذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب
القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ
ص وابن كثير وغيرهما – ما "يدل عليه ظاهر

ن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"[1]، فإنه
والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن.
يد بن ثابت مستفسرًا: "أين تجد ثلث ما بقي
ما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول
صل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه - على
ن والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور
ن عباس أثرًا في كتاب الله، فإنه لن يجد إلّا
ماعي الأبوي" الذي يرفض أن يكون للأنثى
ل؛ وبما يعنيه ذلك من خضوع القرآن - عبر

لال فعل القراءة، فإن هذا الفعل يبقى حاضرًا
ومع ملاحظة أن كل ما يرتبط بهذا الفعل من
كون - في غالب الأحوال - موضوعًا لوعي
س فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها
أنه إبدال الدلالات التي فرضها التاريخ بتلك
ذا الضرب الأخير من التوجيه، الذي يجري
يأتي من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنيي
باشر بمسألة عدم جواز ولاية غير المسلمين؛
الإسلام".

هور، لهذه الآية تنبني على أن معنى الإسلام
نبي الكريم محمد، وبما لا بد أن يترتّب على
ع هذا النبي الكريم. ولسوء الحظ، فإن هذه
، للفظتي إسلام/ ومسلمين تمثّل تضييقًا أو
القرآن خلال استخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن

د الصادق قمحاوي، ج 3، (دار إحياء التراث العربي)

ج 4ن (الدار التونسية للنشر) - تونس، 1984، ص

ابن محمد السَلامة، ج 2، (دار طيبة للنشر والتوزيع)

عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي إسلام/
رت خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذًا،
صطلاحية، التي تمتزج فيها المقاصد الواعية
لى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم
القرآن ذاته. فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية
إلى أتباع النبي محمد فحسب، فإن الدلالة
قرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى
هم من أتباع الأنبياء السابقين أيضًا. وهكذا،
في القرآن، حوالى ستًا وثلاثين مرة، انطوت
رء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقرونًا
ل إن بعض الآيات يستخدم لفظة مسلمون/
إلى من هم من غير أتباع النبيّ محمد. ومن
هم من المسلمين؛ وذلك في قوله تعالى: "أم
ل لبنيه: ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك
هًا واحدًا ونحن له مسلمون"[1].

د، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى
طلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الاتّباع
فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة
- كل من لا يتّبع دين النبي محمد، فإنه -
هو كل من لا يسلّم وجهه لله؛ وبما لا بد أن
ه حقًا، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن

س ممن يقال إنهم من غير المسلمين إلى دين
إنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين
الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو
ناس - أو حتى استسلامهم - لهم ولسلاطين
القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده،
رض الزائفة، فإن ما يجري من تحويل الدين

عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام
ل مفهوم غير المسلم؛ وأعني من حيث بقاء
ه القرآن من أنه من لا يسلّم وجهه لله، وبين
ن لا يتبع نبوّة محمد عليه السلام. وبالطبع
لام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقّق على
د، فإن القرآن يتضمّن بين جنباته ما يزحزح
مة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك
تسليم الوجه لله حقًا، وأنهم، بسبب ذلك،
ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين
ارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر

لام بما هو تسليم الوجه لله حتى بعد ابتعاث
، بل إنه يتّسع بهذا المعنى ليشمل غيرهم
يقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم
حقّق من خلاله هذا الفعل. وحتى على فرض
حقّق هذا الفعل هو باب النبي محمد، فإنه لم
ضًا. يبدو، إذًا، أن التاريخ، وليس القرآن، هو
ة القرآنية: إن الدين عند الله الإسلام؛ وهو
ي دورًا حاسمًا في توجيه المتلقّين لها إلى
ضًا أن إثارة المعنى السيميانيطيقي المتداول
محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ
مامًا عن هذا المعنى، رغم ما يبدو من سيادته
لك إلى أن "القرآني" يكون تقريباً في قبضة
ما يقرّره القرآن صراحة - فإن المشكلة تأتي
، من أنظمة معرفيّة واجتماعيّة وغيرها، يدفع
على نحوٍ كامل؛ وبما يرفع هذه الأنظمة إلى

... المنهجي
... المنعطف اللُّغويِّ

... واوي بغوره[1]

... يت.

ـيًّا في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالفلسفة
عنى مكانة اللّغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها
توى الفلسفة الأولى، وهي عند هايدغر بمثابة
فيلسوف الكندي جان غروندان[1]، واعتبرها
بة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس
ـ هابرماس بمثابة الممثل الأبرز للفلسفة
في الانغلوسكسوني[3]، وذلك لأسباب عدة
ـغة في هذه الفلسفة.

ـه هو تعيين منزلة اللّغة في الفلسفة التأويليّة،
ـفة التأويليّة تستمدّ قوّتها المعرفيّة من علم
ـ يقدّم الكثير من الفتوحات ونعني بذلك، فقه
ـافية غنية، عرفتها ألمانيا في العصر الحديث
ـت تحليلاتها بما زوّدتها الفلسفة الظواهرية
ـ فلسفة في اللّغة والمعنى بالدرجة الأولى،
ـليليّة والمنطقيّة الأنغلوسكسونية، دفعها إلى
ـنًا لذلك، فإننا سننظر في عنصرين متكاملين،
ـ الفلسفي الخاصّ بالفيلسوف الفرنسي بول
ـغة.

(1) . Jean Grondin, L'universalité de l'herméneuti
neutique de la phénoménologie, Paris, PUF, 20

(2) . Karl Otto Apel, Le logos propre au langage
Charriere et Jean-Pierre Cometti, Paris, L'écla

- William Outhwaite, L'actualité du paradigme
27,p.135-148.

(3) . Jurgen Habermas, Philosophie herméneutiqu
philosophie,1900-2000, Paris Gallimard, 2000

ة

رها التاريخيّ العامّ؟ تفيد المعاجم أن لفظ
التعبير، ويحيل إلى الإله هرمس (Hermes)،
والبشر، ويرمز لتداول المعاني والأفكار. أما
وّل أو عبّر أو أفصح، أي يشير إلى فعل الكلام
حرين. وأما من حيث الدلالة، فإنه يفيد تفسير
لغات الأجنبية كلمة (Exégèse). ويعد كتاب
Peri her)، وهو الكتاب الثاني في مجموعة
هاني الذي بيَّن علاقة اللّغة بالفكر، وذلك من

Herméneutiqu) من الناحية التاريخية إلى
الوسيطية، إذ ركّزت على تأويل الأساطير
تفسير. وفي هذا السياق، يعد كتاب القديس
De doctorina christian) مثالًا لهذه التأويليّة
عبارات التي تحتاج إلى التفسير، العبارات
مسترًا ومغلّفًا بعناصر تاريخيّة، وصيغ لغوية،
My)، متعلّقة بالمعرفة اللاهوتيّة المقصورة
سيرها ومعرفتها، ولكنها تبقى مجهولة بالنسبة
حقًا، النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها
، هي: القاعدة اللغويّة، والقاعدة المجازيّة،

سر الحديث، وظهور البروتستانتية، رفعت
المؤمنين، أو العودة إلى الكتاب وحده، إذ
ن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصّة،
عن النظريات التفسيريّة الدينيّة، وتعقيداتها
مؤرخو التأويليّة، لم تضع حدًّا للحاجة إلى
لمقدّس. واستنتجوا أن ما يفصل بين التأويليّة
ديث هو أنه في الوقت الذي رأت فيه التأويليّة
لأجزاء والعبارات من الكتاب المقدس، فإن
تقريبًا في حدود العام 1750، تؤكد أن جميع

تأويليّة شاملة أو كليّة. في الوقت الذي عملت
بعض النصوص المؤسّسة في مجال الأدب
ة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن
مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال
حديثة تشمل جميع ميادين العلم والمعرفة،
نية ذاتها، تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة:
ما يظهر ذلك عند فيلسوف الشكّ والتأويل
ند هذا الحد، بدأ نقد التأويليّة بوصفها فلسفة
ة القائلة إن كل شيء تأويل يؤدّي إلى موقف
ح به[2].

ديثة والمعاصرة، أعلام وفلاسفة معروفون،
)، الذي يعدُّ الأب الحقيقي للتأويليّة الحديثة،
لأدب والقانون والنصوص المقدّسة. واعتقد
سيّة، لأنه لكي يكون الفهم منتجًا، فإن القراءة
فإن الفهم يشترط التأويل.

المستوى اللغوي للنصّ، والمستوى الفكري
ب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب

Y. Quiniou, L'interprétation chez Nietzsche : am
dence interprétative, Annales littéraires de Besa
. = = حيث أحال إلى مختلف الكتب التي أشار فيها

- Le Gai Savoir, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290,
- La généalogie de la morale, Avant-propos, § 8, I,
- La Volonté de puissance, § 5, 10, 12, 34, 44, 48,
230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 3
- Le crépuscule des idoles, § 1, 5, 18.
- Par-delà Bien et Mal, § 9, 22, 36, 108, 204, 210-
- Aurore, § 5, 119, 261,
- Ainsi parlait Zarathoustra, Des érudits, De l'hom
- L'Antéchrist, § 52.

(2) . Jean-Paul Resweber, Le champ de l'hermé
Théologiques, V.10, N°2, 2002.

ه التاريخي واللغوي، وسمى المستوى الثاني
ب على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد،
ا هو إلاّ جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر
قيقة النصِّ المؤوّل.

اي (1833-1911) الذي يعتبر مؤسّس العلوم
ب العلوم الإنسانيّة، إذ يرى أن أساس العلوم
ان ومختلف منتجاته، وأن ما يحقّقه الإنسان
لية أو باطنية للحياة والروح. وقسّم الخطاب
ائم على الشرح أو التفسير، والخطاب القائم
سباب، أما الفهم فيحاول معرفة المصوغات
هم يهتم بسؤالين هما لماذا وكيف؟ ويعتبر
ة بالعلوم الطبيعية، أما الفهم فيشكّل مقاربة
ر الفكر أو الروح والقيم الإنسانيّة. وهذا هو
ة ونفهم الحياة النفسيّة)، لأن التفسير يعتني
ث في دلالة المقاصد.

لا يكون ذلك ممكنًا، إلاّ بنوع من الاستنباط
منها، التفسير وفق النموذج الاستنباطي، أو
سير وفق النموذج الوظيفي، أو التفسير وفق
تاي، فيهتم بالطبيعة الإنسانيّة من خلال ما

جربة عند دلتاي الفهم التجريبي أو المخبري
بة في نظره لا تجد انسجامها الأصلي ولا
ومن ثم، فإن موضوع التجربة يتعلّق بالشعور
التاريخية أو الإنسانية. إن التجربة عند دلتاي
لموضوع معًا. أي، إن موضوع التجربة هو

جموعة مبادئ، منها؛ مبدأ الكليّة، لأن الفهم
ة، وهذا الكلّ هو الحياة. ومبدأ الانسجام، أو
بة، لأنه من الضروري الكشف عن بنية الحياة

لتاريخيّة، لأن الوقائع والحوادث النفسيّة تتمّ
أو المعنى الذي يحمله الفعل أو الحدث.

أن العلوم الإنسانية تتميّز بتعقيد أعلى مقارنة
فيها ستبقى مطروحة، ولا تحلّ إلا بعد فترة
ة، تمثّل انتقالًا من البسيط إلى المعقّد مقارنة
يّة العلوم الإنسانيّة في نظره، هو فهم الواقعة
. وخصوصيّة. وإن الوقائع الإنسانية الأولى،
المجتمع والتاريخ.

ميّز العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعيّة، وهو
ن يكون مضمرًا أو ظاهرًا. وفي تقديره، فإن
راك خصوصية العلوم الإنسانيّة مقارنة بالعلوم
يقوم على التأويل، وذلك لأن كل فعل وأثر

الاعتماد على المعطيات التاريخيّة والفلسفيّة
كلّيته، والبحث في الذات المبدعة للكاتب،
باعتبارها ناتجة عن إرادتنا وسلوكنا الحيوي

التأويل عند دلتاي قائلًا: "لم تنفكّ النظريّة
ل يتفاعل سيكولوجيًّا، والذي وضعه دلتاي.
لنصّ، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما
حياة المثبتة بالكتابة، لم يربط بوضوح إشكالية

لتاي التأويليّة، ستطرح بكل أبعادها الوجوديّة
عند ثالث فلاسفة التأويليّة، وهو مارتن هايدغر
دلتاي، بأن العلوم الإنسانيّة لها خصوصيّتها
يعيّة لها نموذج أو شكل من الفهم، يعدّ شكلًا
أن هذا الجانب العميق والأساسي لا يمكن

في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف

طريقة لمعرفته هو الاعتماد على المعرفة، لا
ذات. وفي تقديره، فإن الإنسان يوجد بطريقة

نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي
اللّغة، ومن الإشكاليّة الثقافيّة إلى إشكاليّة
"فكرة سيكولوجيّة، لقد انفصل تمامًا عن كل
غريبٍ. إن الفهم يؤوّل بعبارات أنطولوجية،
ى نفسه مسألة الكينونة؛ انطلاقًا من أوضاع،
ناء والانتهاء"[1].

رفع الصّفة النفسيّة للفهم، ليدخله في مسألة
كائن ما، عن وضعه وعن مشاريعه، لا يمكن
لّم باللّغة"[2]. وهنا يظهر الطابع الأنطولوجي
ا (بيت الإنسان)، وأن (ماهيّة اللّغة هي لغة
لّغة؛ بحيث تعبّر عن نفسها بنفسها، فاللّغة
ننتبه لها في العادة، أو نحاول تركيز أبصارنا
صده الوجوديّة من اللّغة.

وعًا من (الفينومينولوجيّة التأويليّة)، وذلك
م بها البنيات الأساسيّة للوجود، ولكنه لاحظ
ة برزت البعد الأنطولوجي للّغة بشكلٍ مبالغٍ
(حمل اللّغة كلغة نحو اللّغة)، وبالتالي شيَّد:
والتخلّي، والانتماء الحر، ولا تنتمي لا إلى
إلى الفينومينولوجي، ولا حتى إلى التحليل

يليّة وهو هانز جورج غادامير (1900–2002)،
حقيقة والمنهج، أن الكائن أو الوجود الوحيد

م عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة – مصر،

، ص 29.

وبيَّن في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه
سوع قديم، ولكنّه أصبح منذ السبعينات من
حضوره الفلسفي بشكل واضح في مَعظم
ن الأصول التاريخيّة للتأويليّة، ذهب غادامير
ن الشرح والتأويل"[1]. وأن الكلمة الألمانية
ى كلمة التقنيّة، أو الفن الذي يجمع بين النحو
ديمًا، وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة
بيقيّة.

من المفاهيم الفلسفيّة المتداولة في القرن
كان يعني العلم الذي لا يقتصر على العلم
بالحقيقة. وعليه، فإن الفلسفة التأويليّة ليست
يّة أيضًا. يدل على هذا الجانب العملي في
كتب التي خصّتها لتأويل النصوص لأغراض
رائها. وأنه من خلال تلك النصوص العملية،
ج إلى فهم نظري أعمّ، وهذه المسائل هي التي

مثال، إلى كتاب القديس أغسطينوس الذي
القانون والتشريع وفقه اللّغة، وبخاصّة مسألة
ث طرحت هذه العودة مسائل عمليّة ونظريّة.
ة الغربيّة، باسم (نزاع القدماء والمحدثين)
ة الفلسفيّة، لأنها طرحت مشكلات التأويل
ضة الأوروبيّة.

بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي
ن نقد لم ندرك بعد، جميع جوانبه كما قال.
ي كتابه: **ما الميتافيزيقا؟** حيث بيَّن أن أشكال
الوجود جانبًا، وهو ما أشارت إليه عبارته

؟ قد قدّم مفهومًا جديدًا للتأويل يقوم على
ل تأويل عبارة عن مسار، لأنه ينظر إلى كل

(1) . Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean

ن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون إلاّ
المنطوق بوصفه جوابًا.

قد سمحت لغادامير بتأسيس ما أطلق عليه
يليّة الفلسفيّة وما مفهومها للّغة؟ مما لا شك
ة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوّع والمعقّد،
م اللّغة ومكانتها في الفلسفة التأويليّة عمومًا،
ي بالإشارة إلى أهم الملامح المشكّلة لهذه

ة، لم يعد المفهوم ومن ثم الكلمة، وسيلة أو
لاقة الجديدة بين اللّغة والتفكير، تفرض على
يليّة الفلسفية قد عرض خطوطها العامّة في

حل في دراسة مهمّة بعنوان: **التأويليّة، اللّغة**
ؤكدًا أن:

رة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة

خلال التأويل.

ة.

يكور، أن غادامير قد عمد إلى التوسع: "ليس
فقط، بل وأيضًا في الاستنتاجات المناوئة
ه طرح خيارًا بين المنهج والحقيقة، واختار
شر فيه كل تجربة للحسِّ، وأن هذا التوجّه
للمنهجيّة، الذي سلكته التأويليّة (والأصح

(1) . Gadamer, La philosophie herméneutique, op

(2) .Pascal Engel, Herméneutique, langage et vérité

، ص 30.

كة التأويليّة"(1). فما السبيل للخروج من هذه
هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور
للغة والتأويل.

سفة اللّغة

ر (1913–2005)، أحد أبرز فلاسفة التأويليّة
ستراسبورغ بداية، حيث خلف جان هيبوليت
الفلسفة، وذلك بين أعوام (1950–1955)،
ام (1956–1960)، كما درّس في الولايات
نصب مدير البحث في الظواهريّة والتأويليّة
جم في بداية حياته العلميّة، كتاب: **الأفكار،**
الفلسفة الوجوديّة، وبخاصّة أعمال غابريال
س، ثم توسّعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة
تفسير الدين.

ستويات؛ المستوى الأول، ويسمى فلسفة
حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من
والللاإرادي، الإنسان الخطّاء، رمزية الشر.
الكبرى للتأويليّة المنهجيّة، ويمكننا قراءتها
أويل، نزاع التأويلات، من النصّ إلى الفعل.
لامح فلسفة في المعنى، نقرؤها في كتابيه:
ة إلى العديد من الأعمال التي شملت مجال

المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة
لمماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة.
تيجية المؤلّف السرّيّة، ولكن النص، ينفلت
رئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النصّ، وبالتالي
. ولا شكَّ أن القراءة تنمُّ عن اختيار، ولكن
بل مؤسّسات، كمؤسّسات التربية والتعليم.
ب التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من فلسفة

ة التأويليّة. وفي انتقاله من المرحلة الأولى إلى
وفي هذا يقول: "فقد جلبت مشكلة الشر إلى
سبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانيّة أو
عتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم"[1].

عليه منذ بداياته الفكريّة، ففي مرحلة الإرادي
رمز كمقاربة لمشكلة الشر. وحاول الإجابة
تحليلها وفق الميراث الديني، أم وفق ما قدّمه
ال الرمز والأسطورة، ومن ثم إدخال التأويل
افقًا له طوال حياته.

إلى فلسفة اللّغة بقوله: "شعرت بأنني مضطر
ة عن بنية الإرادة إلى مشكلة اللّغة في ذاتها،
ت الذي كنت فيه أدرس البنى الغريبة لرمزيّة
دّة أسباب، سأحاول توضيحها الآن. الأوّل،
ا، التغيّر المهم في الحسّ الفلسفي على الأقل
الوجوديّة، بل محل الظواهريّة. ثالثًا، اهتمامي
مدينية... وأخيرًا اهتمامي المتزايد بالمدرستين
ديّة، التي رأيت فيها طريقًا لتجديد الظواهريّة،
"[2].

حتلتها المشكلة اللغويّة في فلسفته، وأشكال
تيارات الفلسفية اللغويّة، وسنحاول تحليل
مع فرويد، وهوسرل، وهايدغر، وغادامير،
كلام، وميراث التأويليّة. وتحديدًا، فإنه في
ر يهتم بمسائل اللّغة وفلسفة اللّغة، سواء من
كلود ليفي شتراوس، وسارتر، حيث بيّن أن
رج ذاتها، بل تشكّل عالمًا خاصًّا بذاتها. ولا
الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه

ة، في: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور،
لمركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 1999، ص 270.

(يؤوّله)"[1]. ولقد عمل على نقد هذا التوجّه
ثيرًا من البنيويّة في تأسيسه للتأويليّة المنهجيّة
ن تأويلية (رومانسية) إلى تأويليّة (موضوعيّة)
طويلة مع البنيويّة). ولقد كان من آثار هذه
ق للتأويليّة بوصفها تأويلًا للّغة الرمزيّة.كما
سة أكسفورد على تصوّره للتأويل، حيث قال
فة تمتلك الكلمة الأخيرة، بل أرى أنها على
الفلسفي. وفي رأيي أن مساهمة فلسفة اللّغة
اللّغة العاديّة لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا
ليّة الذي أقامه المناطقة وعلماء الرياضيّات.
دفيّة للكلمات التي نستعملها في اللّغة العاديّة
وبالتالي، فهي أكثر الطبقات بدائيّة في نظريّة
للّغة العادية، متبعًا في ذلك أعمال فيتغنشتاين
ني حافظت على أقصى الطاقات الوصفية في
عالمي الفعل والمشاعر"[2].

ي الموسوعة الفلسفيّة، حلّل بإسهاب ميدان
لة فلسفيّة قديمة منذ السفسطائيّين الى غاية
لما سماه إبستمولوجيا الألسنية، حيث عرض
ي اللسانيّات البنيويّة بشكلٍ خاصٍّ، وموضحًا
ع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكّد بجلاء
ي القسم الثاني فلسفة اللّغة، بادئًا بالفلسفة
وفلاسفتها، وتطوّرات الفلسفة التحليليّة في
هري ميدانه الفلسفي المفضل، شارحًا جهود
علامها، كما توقّف عند الماركسية وفلسفة
"معادية – وما زالت في بعض الاعتبارات
كواقع قائمٍ مستقلٍّ بذاته"[3]. ثم توقّف عند
رضٍ للتيّار التأويلي أو ما سماه تأويل اللّغة،

ص 22.

أشرنا الى بعضها سابقًا، منتهيًا بالدعوة إلى
يّة منفتحة على مختلف التيارات اللغويّة،
ّماها (جبهة انتقاد الأيديولوجيّات). وبذلك
دل مع اللسانيّات ومع التحليل المنطقي ومع
وار مع التأويليّة الأنطولوجية"[1]. وعليه، فإن
ك فلسفي يتضمّن مختلف التيارات الفلسفيّة
طي الأبحاث اللسانيّة والمنطقيّة والماركسيّة
يها اتجاهًا من الاتّجاهات الفلسفية واللغويّة،
ولعل حواره ونقاشه مع الألسنية البنيويّة، خير
أ التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول
لثِ هو الرمز (Symbole)[2].

في في فلسفة اللّغة، وذلك بحكم تنوّع وتعقّد
الانقطاعي، رغم ما يتّسم به من تكامل. فلقد
كتبه هو جواب عن سؤال، ومعالجة لمشكلة
كتبه، هو الأسئلة العالقة. وأنه ما إن ينتهي من
حصل دائمًا، في إيجاد الخط الناظم والوحدة
ن هنا اقترح أحد الباحثين أن يكون البحث في
ه. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم
وجوديّة مرورًا بالظواهريّة، وانتهاءً بالتأويليّة
الارتباط بالذات. ولقد اهتم الفيلسوف بهذا
ي المبدعة للمعنى، وأن إبداع المعنى هو ما
، ولكن كرغبة ومساءلة وأمل. إن الذّات هي
سها. إنها الذات المتعدّدة والمتناهيّة، تتحقّق
ذات، تفترض سلفًا وجود الآخر.

يدور حول المعنى، فإنه يدور من ثم حول
رتتوجّه دائمًا نحو الخارج أو إلى ما هو خارج
تعبير والخطاب والنصّ. لذا وجب وصف

- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essai

نى، وليس المالك للمعنى. ومن هنا أيضًا،
افر (homo viator). إن الإنسان لا يوجد في
يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود.
للّغة والعلامة والرمز والنصّ. وعليه، يطرح
إذا شئنا الدّقّة بكليّته.

ختلف القضايا المتّصلة باللّغة والتأويل عند
ها وتشابكها، كما لا يمكن معالجة مختلف
ص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه
ظر على سبيل المثال إلى عناصر نظريّة النصّ،
ب كأثر أدبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى
مواجهتها، لذلك سنعمل على تجلية مفهومه
ج من النموذج اللّغوي الذي كرّسته الفلسفة

ول ريكور، يهتمُّ بمسائل اللّغة وفلسفة اللّغة،
س الواسع حول البنيويّة ونموذجها اللغوي،
صّها لهذا الموضوع، حيث بيّن على سبيل
مرنا إليه أن "اللّغة كانت تحتلّ مرتبة الشرف
سان لذاته ولعالمه يرتكز على اللّغة التي تعبّر
ل الأحكام المتعلّقة بوضعيّة اللّغة في تاريخ
ا اهتمّت باللّغة.

فلسفة اللغويّة، الذين لا ينظرون إلى ما هو
قع، وأن وظيفة اللّغة تتمثّل في "أن تحيل إلى
أساسية. هذه المسألة الضخمة هي المسألة
أو المرجع"[2]. وأن انغلاق الفلسفة اللغويّة
يفتها الأولى وهي الترميز؛ مستندًا في ذلك
أكّد أن اللّغة: "تمثّل الشكل الأعلى لملكة
ترميز، على أن نفهم من هذا، بشكل واسع،
م فهم الإشارة على أنها تمثّل الواقع، وبالتالي

،، ص 4.

ن شيء ما وشيء آخر"[1]. مستنتجًا من هذا
أنه: "خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة
، وعندها نتصوّر أن فلسفة اللّغة تستطيع أن
الواقع"[2]. وعليه، فإن ريكور يدافع عن فكرة
الواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنيوي
الخروج من المنعطف اللغوي، كما شكّلته
رة.

أنه يناقش مشكلة اللّغة بمصطلحات حديثة،
ث أو الألسنية، محددًا اللّغة بأنها: "لا تعني
ستركة على التكلّم. بل هي تشير إلى البنية
لك يستعيد الإصطلاح اللساني، ويناقشه من
إلى أن البنيويّة لم تعد تعامل اللّغة: "بوصفها
صارت نظامًا مكتفيًا بذاته، له علاقات داخلية
ظيفة اللّغة بوصفها خطابًا"[4]. وبعد مناقشة
روبولوجية عند كلود ليفي شتراوس، ينتهي
أن تستغني عن المرجع، معتمدًا في ذلك،
بسون في اللسانيّات، وعلى نظرية فريجه في

ه: "بنية خاصّة به، ليست هي بنية التحليل
ولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي
والإسناد في الجملة الواحدة"[5]. وبالاعتماد
سيرل، وعلى تحليلات شتراوس، انتهى إلى
ين تستعمل.(...). فلا وجود لعلامة داخلية
ا يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع

ى المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي،

الإحالة بمنفصل الصلة عن الجدل السابق بين
ي ما تقوم به الجملة في مقام معيّن، واستنادًا

دّم به فوكو باسم الممارسة الخطابيّة في إطار
و أن ريكور يتحدّث عن الاستعمال اللغوي
ليؤكّد خاصّية خطيرة في التأويليّة، وهي أن:
ليست عالمًا. ولكن لكوننا نعيش في العالم،
جه بأنفسنا كليّةً إلى هذه المواقف، فإن لدينا
للّغة"[2]. كما يدلّل على هذه النتيجة بعبارة
، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للّغة، فإن اللّغة
إلى ما يوجد في الخارج"[3]. ومما لا شك
ا نتيجة تقلب قلبًا كليًّا المنظور الأنطولوجي
خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على
لاقة اللّغة بوصفها استعمالًا وإحالة بموضوع

رحلتين؛ الأولى عندما حدّده بعلاقته بالرمز.
لاستعارة، ولكن السؤال الواجب طرحه هو
فهومه للتأويل؟ في تحليله لمشكلة التعارض
ضافة حدٍّ ثالثٍ، كما قلنا، سماه الرمز، وعدّه
لة تتوسط التأمل المجرّد والممارسة العينيّة
الثالث خلفيّة نجدها، كما هو معلوم، عند
لاواعي من القانون اللغوي. كما يجد الرمز
كل مرة تنطق فيها اللّغة. ثم إنه في مناقشته
يليّة والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال
ستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق:
ل بفكرة أن الرمزية، بما تنطوي عليه من بنية
جود، الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ

عنى على التباس الوجود"[1]. وهذا يعني أن
أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل
رمز يطرح في سياقه، ولأن الرمز يطرح دائما
المنافسة بين التأويلات، وهو ما لخّصه في
ذلك فإن التأويليّة المنهجيّة في هذه المرحلة،
لأن الرّمز يطرح فكرة المرجع، ولأنه اثبت أن
فإنه بقدر ما تتأصّل الرمزية في مضمون اللّغة
ه الرمزية السرّ الذي يكمن في الثراء الدلالي
ته بالمعاني الرمزيّة المتعدّدة. من هنا خلص
على أهبة للكلام، لأنها تنتظم دائمًا في بنية،

وحة الانفتاح قائلًا: "ماذا نعني هنا بالانفتاح؟
ويل سمة ألسنية وغير ألسنية، أي سمة اللّغة
صوصيّة التأويلات، فهي تكمن بالضبط هنا:
د على اللّغة؛ تتحقّقان عبر قنوات مختلفة"[3].
الآخر، عوضًا عن انكفائها على ذاتها. وهذا
الإبلاغ، والإبلاغ هو الكشف، وإن الاهتمام
هو أنها تكشف، عبر بنية ثنائية المعنى، عن
فسها بأوجه مختلفة. وأن علّة وجود الرمزيّة
"[4]. وأن التأويل هو تأويل النصوص، وذلك
يطرح ضرورة وجود فنٍ مخصوصٍ، لتأويل
تأويل النصّ إلى مستوى الحوار والخطاب،
فيه أن التأويل، ينشأ من استقلال النصوص
الفهم، لأن النص يصبح مستقلًا عن قصد
ي. ومن الناحية المعرفية الإسبستمولوجية،

(1) . Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations,
(2) . Ibid., p.141.
ريال جبوري غزّول، في: الهرمينيوطيقا والتأويل، دار

جدل واسع حول هذا الموضوع منذ نشأة
الامتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون
مدة، ويتحقّق في فعل القراءة بوصفها انجازًا
ويكون الفهم عبارة عن: "حركة المعنى نحو

تأويل الملائم الذي حدّده من حيث دوره،
معتقدًا أنه أحدث انقلابًا في مفهوم التأويل
التركيز في التراث التأويلي منصبًا على قدرة
ل الحياة الروحية للمتكلّم والكاتب، فإنه من
اميكية العمل في حركته عمَّا يقوله، ومن ثم
الكاتب إلى ذات القارئ)، نحو (دائرة القارئ
له: "لنسمِ نصًّا كل خطاب تثبته الكتابة. تبعًا
سًا للنصِّ نفسه"[2]. ولكن، ما معنى أن يكون
رئه الأساسي منطوقًا؟ وما العلاقة بين الكتابة
نصِّ والخطاب بوصفه كلامًا؟ يناقش ريكور
سوسّير، ويقرّ بأن هناك أسبقية سيكولوجية
أن السؤال الذي يطرح نفسه هو ألا يمكن
تحولًا جذريًّا في علاقتنا بمنطوقات خطاباتنا
ن هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث
دث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن
آخر وهو ما علاقة القراءة بالكتابة؟ إذا كانت
خذ وضعيّة المحاور، والكتابة تأخذ وضعيّة
المكتوب لا يسأل، والكاتب لا يجيب عن
القارئ يظلّ غائبًا عن فعل الكتابة، كما أن

ن هذا النقاش الفلسفي التأويلي المتعدّد

حمد برادة وحسان بورقيّة، الناشر، عين للدراسات
.198

اصّة علاقة الكتابة بالعالم، فإذا كان استقلال
حقيقيًّا يمسّ كلًّا من العلاقات التي تربط بين
كل الذوات المعنيّة، أي ذات المؤلّف وذات
ة للغة، ومنها الكتابة، هي الوظيفة الإحالية أو
لخروج من دائرة اللّغة، ومن الدائرة التأويليّة.
ية والأنطولوجية والفلسفية في الدائرة اللّغوية
لك، عندما انغلقت على النصّ، وبحثت في
دون أن تهتم بأن كل تثبيت للنصّ يمرّ عبر
لمنهجيّة إثبات ذلك. وأن ما يهمّ فلسفة اللّغة
التي لا تجعل من اللّغة هدفًا لذاته، بل واسطة
سان، وبينه وبين ذاته. وإن إحدى المهمّات
للّغة خصوصًا أن تعتني بها، هي الحفاظ على
ن هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوّعها
واللّغة العاديّة، وانتهاء باللّغة الشعرية. وأن
دلالة والمعنى، وأن الكلمة الواحدة يقابلها
الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدرًا لإثراء
المرتبطة بكلمة واحدة، عكس اللّغة العلمية
يردّ ريكور على المشروع الوضعي والبنيوي

معنى، إلا أنه انتقد الفلسفة التأويليّة عندما
إيمانًا منها بأن كل شيء يجري كما لو أن
ن بطريقة مغايرة، بأبحاث فوكو وبورديو في
الأيديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية.
الانتقال من دائرة التأويل إلى دائرة التأويل
هجيّة.

فة اللّغة، بالقول: "وهكذا رأى بول ريكور:
زاع التأويلات، بحوث حول التأويل، 1969،
ة أفعال الكلام، التنقل بين التحليل البنيوي
الفاعل، تملكًا يزيد فهمه لذاته حين يفهم
ثم آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسّطه كل

ي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا يتعارض
جمل الوسائط الموضوعية التي تهيئ تملّك
ك عن العمل النقدي"[1]. وهذا ما سمّاه بفتح
ولوجي، ودور المصالح في المعرفة، والدور
مة. ولقد مكّنه هذا الانفتاح، من الخروج من
مسائل التاريخ والهويّة والذاكرة والعدل بما
سيس تداوليّة سردية.

، ص 31.

ـبة الفهم

ـن ناظم[1]

(1) ... ورئيس تحرير مجلة الكوفة. ورقة مقدّمة في مؤتـمر ... مناهج الفهمَ. بيروت: 21 نيسان 2015.

ويلَ هو الفهمُ بشكله الصريح".
(غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص418).

كلمات لكي ندخلَ ميدانَ التّأويليّة، فأقترحُ
لُ يعملُ لكي يُلغي المسافةَ بين حالة النصّ
راهنة. ولذلك فإنّ عملَ التّأويليّة هو إجراءُ
ةَ النصّ للظرف الراهن، وتجعله نصًّا مكتوبًا
رمنيوطيقيّا) hermeneutics لَبوسٌ نكسو به
ا ما، مهما كان لونُه أو هيأتُه. غير أننا ونحن
علُه بدءًا شيئًا يخصُّنا، نُدخلُه إلى عالمنا. إننا،
زُه، وعمليّةُ حيازةِ الشيء أو النصّ وإدراجه
ه هانز جورج غادامير (1900–2002) "الفهم"
حقيقة والمنهج (1960)، على التعاقب. فقد
ظر في بنية الفهم المسبقة، والأساس الذي
يّ. فكان كشفُه عن بنية الفهم المسبقة بمثابةِ
ا بموجب التصوّر المسبق والرؤية المسبقة.
ضمن ما يسميه هايدغر الوجود في العالم.
الآخرين، وفهمه حال أنطولوجي. والتأويل،
ة بنصٍّ فقط، بل هو علاقة بالعالم نفسه.
دينيةً أم غيرَ دينية، من أن تكونَ جزءًا من بنية
جود دورًا يشكّلُ، ويعيدُ تشكيل، تصوّراتنا
ّ عبر "الفهم" الذي يُصبحُ في نهاية المطاف
باختصار، التّأويليّة تُعيد النظرَ في النصوص
جديد لها، الفهم الذي لا ينحصرُ في كونه
زُه النصُّ، بل شيء تحوزُه الذّات الإنسانيّة،

على بعض مشكلات الممارسةَ التّأويليّة عبر
سلّط الضوء على "الفهم" الذي يحدّد وجودنا
لق في ممارسة الوجود، ليس فقط على صعيد
صعيد أفعالنا الموجّهة من هذا "الفهم" نفسه
منغرز فينا، كامن في ذواتنا على هيئة "أحكام
لمسبقة"، يشكّلان بعضَهما بعضًا، وكلاهما

لغ كيانَه المتماهي بالوجود الإنساني في آخر
ذلك شيئًا يتمخّض من التقنية، أو كان نتيجةً
تمحّلِ زعم پول ريكور أن جميع التأويليّات،
ولوجيًا، مهما كانت تكييفاتُها[1]. فباستثناء
ي الذي ينتهي إلى كونه حفريات في الذات،
اعديّة لغوية هي في نهاية المطاف تقنية. كان
هو السياق الذي ظهرت فيه تأويليّةُ الإغريق،
لسياق الثقافي آنذاك. ومنذ أرسطو، كانت
صوص (الأدبيّة)، وضعها أرسطو ورُقّيتْ إلى
عدُ قواعدَ خارجيةً تنشدُ معرفةَ الشّكل الأدبي
ي الجزء والعكس أيضًا، حتى يدخل التأويل
. وقد اتسعت هذه الدائرةُ، بل انفتحت حين
ويل، فكان للفيلولوجيا والتاريخ نصيب في
م تكن قواعد التّأويليّة الأدبيّة بكافية للوصول
في خطوة أخرى لتحقيقه.
سلكت طرقًا جديدة في الفهم، ولا سيما فهم
كانت فلسفة باروخ اسبينوزا (1632–1677)،
مطبوع في العام 1670، قد عزّزت النّصوص
س عليها السلطة الدينية، بل إن هذه المعاني
حيرة لا مصدرَ لها خارجيًا سواء أكان طبيعيًا
تمييزًا لا لبسَ فيه بين تأويل كلمات الكتاب

سات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب

المعنى الحرفيّ تغييرًا تامًّا. أيّد إسبينوزا فهم
زمن والعصر الذي جرى فيه تأليف كل جزء
التّأويليّة كان فريديريك شلايرماخر (1768-
ق فلسفته تاريخها الخاصّ، وأنماطها الخاصّة
ة نظرية كلاسيكيّة لها في عمل شلايرماخر
بروتستانتي. يعتقد شلايرماخر أن للتّأويليّة
ي متضمّن في تصوّره عن اللّغة الذي يبيّن أن
ا في نظام القواعد الخاصّ باللّغة. وفي أحيانٍ
تاريخية معيّنة من أجل تحقيق الفهم النفسي
ر تأويلية شلايرماخر اتجاهيْن من التّأويل:
للاهوت[2]. ولقد سعى إلى استكمال التّأويل
المتعلِّق بكلٍّ من المؤوّل والمؤلّف. وعمل
ة مهلهلة ينتج فيها الفهمُ آليًّا، وممارسة دقيقة
سوء فهم"[3]. ومن هنا كان تعريف شلايرماخر
ان استكمال التّأويليّة لدى شلايرماخر منصبًّا
يتخطّى المكتوب إلى فهم الخطاب؛ أي إن
، بل فرديّة المؤلِّف. ولهذا كان أميز سمةٍ في
ي التّأويليّة إلى الجانب القواعدي.

لك التشديد الفلسفيّ الذي وجّهه إلى هوية
مُ المؤوِّلُ والمؤوَّلُ في وحدةٍ واحدةٍ، ويكونُ
قارَن[5]. إن تأويليّة شلايرماخر حقّقتْ فهمًا
حدودٍ. فهي تعمل على نصوص لا شكّ في
ب الكلاسيكية. ولم يكن مرادُها أبعدَ من

(1) Hamilton, Paul. *Historicism* (Routledge: Lon

(2) Ibid., p.48-49.

ط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي
.2

(5) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Inte*
Heidegger, and Gadamer, p.131.

كان غادامير قد نقد الاتجاه النفسي في تأويلية
كانت مساهمة شلايرماخر حاسمة في تحويل
دنا في تجنّب سوء الفهم، ويقوم على قواعدَ
عملية الفهم. فالفهم ممكن لأن الوسيط الذي
ا العالم النفساني فإنه يتّصل بالمؤلف بوصفه
فيه. ولذلك فإن نقد غادامير يبيّن نزعتَه التي
أويليّة ليس في الغوص لتبيين مقاصد مؤلف
ى حقيقته وفهم تجربتنا له.

ور التّأويليّة ببعدها النفسي. وواصل فيلسوف
اً يستند إلى "عبقرية المؤوّل" وطبيعة علاقته
هم، يقول: "نطلق اسم التفسير أو التأويل على
ة بشكلٍ دائم"، ويقول: "يدور فنّ الفهم حول
كتابة علَيها"[3]. إن الفهمَ عند دلتاي يشيرُ إلى
 يساهم في الإحاطة بالصورة، أو القصيدة،
يار تكون هذه النظرة ذات صلة بـ"المشاركة
ا ينتميان إلى عصور وأعراق مختلفة. وهي
 وهيردر[5]. إن تأويليّة دلتاي تريد أن تحقق
 المؤوَّل؛ إنها تنشد "المشاركة الوجدانية مع
ي يؤدّي إلى معرفة "تاريخ الروح في التاريخ
مرّن للذّات لكي ترى نفسها بفهم الذات التي
ُ إلى ما يثيره النصّ المؤوَّل وما يكشفه من

(2) Hamilton, *Historicism*, p.49.

(4) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Inte*
Heidegger, and Gadamer, p.131.

علي حاكم صالح، في مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"،

لفلسفة والدّين هو "فهم الوجود التاريخي
ني التي تتكشّف في الأدب والفنّ، وكذلك
لتاي الصّلة الجوهريّة بين المدرسة التاريخية
أسسًا لتأويليّة تتخطّى شلايرماخر؛ ولذلك
إلى منهج تاريخيّ"، وكذلك اقترح أن "يطبَّق
ستطيع فهم جزء ما بمقتضى النصّ الكلّيّ،
ر على النصوص فقط كونُها مصادرَ تؤسّسُ
أن يُفهَم"(2). لمصطلح "الفهم" معنىً خاصٌّ
عقليّة من قبيل مسائل الرياضيّات، بل الفهمُ
بها العقلُ "عقلَ" شخصٍ آخرَ. وهي أيضًا
ق، بلٍ هي بالأحرى لحظة خاصّة تفهمُ فيها
ندركُ بها التجربة الإنسانيّة الحيّة، إنه الفعلُ
ها. يفتحُ الفهمُ أمامنا عالمَ الأفراد الآخرين،
تنا(3).

التي أضفاها مارتن هايدغر (1889–1976)
كما دعاها پول ريكور "أنطولوجيا الفهم" لا
صوص بالكينونة. فقد بلغ هذا التطوّر في
ن جلّى الفهمَ بوصفه مسألة وجودية، أي إن
سألة الوجود نفسها. في الواقع، كانت فلسفة
وجود يكون فيها الفهمُ أساسًا لازمًا. وُصفت
مستوى الأنطولوجيا، وأنها ثورة في الفكر
والكائن"(4). بكلمات أخرى، إن أنطولوجيا
حورها النصّ والكائن، بل يُصبح الفهمُ بها
كون علامةَ على الكائنِ والكائنَ علامةَ على
مفارٍ لا فكاكَ منه. ولذلك، فإن ما يبلغه هذا

(3) Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretat*
ger, and Gadamer, pp.114-15.

دلالات متحصَّلة إنما هي تحديداتُه ودلالاتُه

معنييْن مختلفيْن. ففي معناه العام، يكونُ
شيء ما، فهو أساسًا مسألة تتعلّقُ بفهم شيء
ٍ تاريخيّ، فإن كلّ تأويلٍ هو تقويضٌ للتراث
تأويل هايدغر لمعنى الكينونة هو أيضًا، وفي
يا. وقد كان هايدغر قد أكّد، منذ محاضرات
و تقويضٌ ضرورةً. أما معنى التّأويل الخاصّ،
الكينونة هناك). فالتأويلُ عملٌ على ممكناتِ
ينونة. والكينونة المخصوصة هنا، في السياق
– العالم)، أي الكائن الإنساني. ففي فقرةٍ من
نوان "في كينونة الهُناك بما هي فهم"، يضع
ن، وهذا الأخير ينطوي على الكينونة بوصفها
دغر بين مستوييْن يحضر فيهما الفهم: الأول
يل المعلومات، أو أن معنى "فَهِمَ شيئًا ما" هو
الفهم المخصوص بالكينونة – في – العالم،
رجي، أي الفهم الذي ينطوي على الكينونة[2].
شراف الذي يحدّد الكينونة، فهو الذي يحدّد
الديزاين بوصفه ممكنَ كينونة، وبذلك يكون
صلة لهذا التصوّر للفهم بالمعنى، فهايدغر
وجه الدقّة، ليس هو المعنى، بل الكائن، أو

، لا يعني التعاطف ولا القدرة على الشعور
بهُ المشاركةَ في الشيء الذي تقعُ عليه عمليةُ
سعة وفهمًا محدودًا، ولذلك فإن الفهم يدخلُ
نه التمتّع بالقوّة على إدراك إمكانات المرء

(1) Enwood, Michael, *Heidegger's Dictionary*, pp
كيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012، ص281–

الحياة الذي يوجَد فيه. إنه ليس القدرة على
معنى بعضٍ من أنواع التعبير عن الحياة على
، بوصفه نمطًا للوجود في العالم، أو عنصرًا
تأويل، وحاضرٌ في كلّ فعلٍ للتأويل، وأصلٌ

لية وجوديةً. والفهمُ "ليس طاقة أو موهبة
ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات
يمكن تحصيلُه وامتلاكه، بل هو شكلٌ من
س لهذا الوجود. وعلى هذا يُعتبر الفهمُ، من
فعلٍ وجوديّ"(2). وهكذا تصبح قراءة النصّ
لذاتيَّة والموضوعيّة، فالنصّ لا يعود تعبيرًا
الرومانسية، ولا يعود تعبيرًا موضوعيًّا كما
المشاركة في الحياة(3). تضارعُ التّأويليّة في
العالم إن هي إلاّ عملية فهم مطّردة لوجودها
ة تاريخيًا، ويصوغ فيها مواقفها واحتمالات

نة والزمان أكثر "تأويليّةً" بالمعنى التقليدي
لنّصوص. إذ ما انفكَّ هايدغر يتحوّلُ باطراد
هم كانط ونيتشه وهيغل، والشعراء ومنهم
عيّن هايدغر تحليلَه للديزاين كتحليلٍ تأويليٍ
ستنادًا إلى نمط تفكيره اللاحق، النَظر إليه

2002-190) في الفهم تتأثّرُ محاولةَ أستاذِهِ

(1) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Inte*
Heidegger, and Gadamer, p.130-31.

ت التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001،

(4) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Inte*
Heidegger, and Gadamer, p.126.

ة. فالفهم له انخراطٌ تامٌّ بخبرة الكينونة في
هج، ليس من صلة بين قضيّة الفهم والمنهج،
أخرى، ما من صلة بين الحقيقة والمنهج،
ل بالفهم المتماهي بالكائن الإنساني. الفهمُ
قيقةُ هنا تُصبحُ غاداميريًّا طريقةً للكائنِ أيضًا.

منهج، لكنها تُعنى بعملية الفهم، على العكس
مستقلّ للعلوم الإنسانية لمضاهاتها بالعلوم
م يحدّد تأويل المؤوّل للنصّ، وخلاصة هذا
تأويل. لكن الفهمَ المتصوَّر هنا فهمٌ محايثٌ
هم "اعتقادي" بمعنًى ما. ورؤية غادامير لهذا
وِّل، لكن غادامير يقرّ بأن للنصوصِ تحيّزاتِها
من المؤوِّل والنصّ تحيّزاتهما الخاصّة، وما
ديّ للفهم[1]. ولو شدّدنا القول على تحيّزات
تعارضتيْن. ترى الأولى أن النصوص الدينيّة
هم واحدة، وألاّ فرقَ بين نصٍّ مقدّسٍ ونصٍّ
يِ الذي يريد تشغيل الفهم، لا تحصيله، ومن
كمُ المسبق الذي له الأثر الحاسم في العلميّة
كتاب المقدّس لشرائط فهم مختلفة عن تلك
صيرة الأخرى ترى أن المؤوِّل بوصفه بشرًا لا
، فكيف يمكن تأويل وحي الله من دون حكمٍ
لفكرة صحيحةً ظاهريًا، "وإذا جاء اعتراضَ
رف من هو الله، ومن ثمّ أن نعرف معنى فعل
يه هو أننا نستطيع أن نعرف جيدًا من هو الله
نا، بوعيٍ أو بغير وعيٍ، عبر التساؤل عن الله
قتنا من أجلك، وقلوبنا لن تهدأ حتى تسكن
حيه"[3]. لعل هذه العقدةَ ومحاولة حلّها تكمن
ن المقدّس وما بحوزته من حكمٍ مسبقٍ عنها.

ر معزّزًا وثابتًا حتى وُصف العمل من دونه بأنه
مرتبط بالإيمان. وهذا الارتباط اللازم هو ما
وهذه الدائرة على صلة جوهريّة بمفهومه عن
بُ وعيًا بـ"الثوب الأسطوري" الذي يغلّف
صل بهذا الوعي إلى مداه الأوسع حين يكون
نَ، ولكي نؤمنَ يجبُ أن نفهمَ"، أو "من أجل
لي. ولكن ما يُعلنُه النصُّ لي لم يُعْطَ في أيّ
النصّ لكي يقومَ الاعتقاد"(2).

صوصِ نقاءَها ووحدة معناه، ولعلها نظراتٌ
ي. لكنها أيضًا نظراتٌ تنتجُ تأويلياتٍ ترافقُ
بحسب دلتاي، تتجلّى "خلال حركة تاريخية
ات المختلفة، لم يثبت أنها بُنيت على أسسٍ
هانز جورج غادامير أمرَها في كتابه الأساسيّ
إمكانَ إلغائها أو تجاهلها، فهي موجودة في
التي تزعم الموضوعيّة المطلقة. فقد أصبحت
غادامير تهافت نزعة التشكيك في الحكم
عتبار إليه بوصفه لازم الوجود. في الحقيقة،
لازمَ الوجود وحسب، بل كانت لديه محاولة
لتّأويليّة. في الواقع، كان بولتمان قد أشار إلى
حكام المسبقة إلى مستوى الضرورة بالنسبة
ضودًا بالحكم المسبق: "إن أيَّ تأويلٍ يؤازره
ع التي يجري التعبير عنها أو يُسأَل عنها"(5).
ادة التفكير ضمن الفلسفة الألمانيّة إجمالًا،
دلات غادامير بلا نقاشات سابقة وتنويهات
ذلك، فإن غادامير قدّم أنضجَ محاولة لإعادة

قة بالتأويليّات التي نشأت في ظلّ الصراع
خرى. والمحاولة اللّافتة للفيلسوف غادامير
جودًا مشروعًا ولازمًا لا ينطوي على اقتصار
ي ذهنه وروح عصر التنوير التي كان يُجابهُها،
كام المسبقة إلى صلب التّأويليّة لتشمل كلّ
أو غير المقدّس.

ي يحمله المؤوّل. إنه التراث الذي "يتمتّع
راثه) تحدّد وجوده ومواقفه، وهي الحقيقة
عة الحكم المسبق، يقول: "... يتميّز وجودنا
ي يتمتع بها ما وصلنا عبر التراث...، يمارس
. وأعتقد بأن سلطة التراث هذه هي التي تقوم
ف وطرق السلوك، ومن ثمّ في النّظرات إلى

ربة الحقيقيّة للتفكير، إنها تجد جذورها في
سابقًا. فنحن نؤوّل الماضي، بحسب كليهما،
جودَنا ووجودَ الماضي. فنحن لا نوجد في
بالنسبة للوجود التاريخي المشترك. ويسمّي
يخي الفعّال"[3]. إن الفهمَ يحدّد التأويل، أي
ساني، فإن هذا الأخير يُشركُ أحكامَه المسبقة
اني حدّ أكبر لتوصيف التأويلِ عمليةً تحدث
ليّة علاقة تنخرط فيها الأحكام المسبقة في
مةً بين المؤوّل والنصّ، إنها نمط حياة بين

ية الفهم، وهي التي تصلح أن تساوي في
غير الدينية. فهي تمتزج أيضًا بالمنهج، إنها
"، ذلك الاسم الذي أطلقه شلايرماخر على

(3) Hamilton, *Historicism*, p.47.

التّأويليّة، هذه التقنية، لا تقوم على غير سابق،
ما، فكل محاولة في التأويل إنما تتأسس على
يء ما متأسّسًا في ماهيته على رؤيةٍ وتصوّرٍ
خاليًا من أيّ مسبّقات لشيء معطى سلفًا"[2].
ر "سوى الرأي - السّابق للمفسِّر"[3]. وهذا
وجب تصوّر مسبق يحمله المؤوّل، فالتصوّر
مع ذلك، يضيء غادامير هذه النقطة بالاحتياط
ى تجاهل تامٍّ للمعنى الفعلي للنصّ ولا على
ؤوِّل. في الحقيقة، يهيّئ المؤوِّل نفسه لتلقّي
لموجّه تأويليًا الذي تفترق عيناه على جهتيْ
ارة لتصوّراته المسبقة وأحكامه المسبقة، ولا

دث، بكل ما ينطوي عليه الحدوث من بعد
ء الذي ناله الفهم ليس هو المعنى، بل الكائن
يّة محاولة في فهم الذات قبل النصّ، أو من
لفهم نحو النصّ والذات، فالفهم الذي ينطلق
جودها في العالم، ومن هنا ومن هذا البعد
صوّر الممارسة التّأويليّة للنصوص المقدّسة
تاريخية عظيمة"، تلك التي أشار إليها دلتاي
ريخية العظيمة، يتحقّق فهم جديد لوجودنا،
والنصّ هي التّأويليّة وجودًا- أي هي ما يتيحُ
يليّة (الهرمنيوطيقا).
، ولحقبةٍ طويلةٍ من الزمن، تأويليّة تنشدُ فهمًا
الإنساني. ولهذا يبحث المؤوّل عن الفهم،
المؤلِّف، وظروف العصر، لكي يقبض عليه.

يقرّ بكون التأويليّة فنًّا أو تقنيّة على الرغم من أنه يشيرُ
أورغانون) للعلوم الإنسانية" ينظر: ص368.

م تضارعُ مستويات الإجراءات التّأويليّة التي
تأويليًا حرًّا أكثر ممّا يتيحُه نصّ دينيّ مقدّس،
ط، بل لأن عِظَمَ تراكم التأويلات يستند إلى
المذهبيّة المختلفة التي تؤسّس في النهاية

أن ينصاعَ نصٌّ دينيٌّ لتأويليّة تجني منه فهمًا
لفهوم المتعدّدة للنصِّ المقدَّس أيضًا. على
يؤكّد أن يهوذا هلك بشنق نفسه، لكن العبارة
كاناتٍ أخرى للتأويل الذي يتيح بدوره فهومًا
الجملة لا تقول شيئًا. وكلّما تصاعد اللايقين
العلن فهوم جديدة. فعبارة "هلك يهوذا بشنق
تبيّن كم كان يهوذا واعيًا بشناعة خطيئته، أي
نفسه منعكسًا على أفعالنا المحتملة[5]. ومع
رها في تأويليّات الكتب المقدّسة.

1483–1546) ترى أن معنى الكتاب المقدَّس
م المعنى الرباعي للكتاب المقدّس (الأدبي
حاجةَ لها طبقًا لـ"فهمِهِ". ومن باطن هذه
احد الحرفي، ثمة اعتقاد أبداه لوثر نفسه حين
سه[6]. وهذا هو الاتجاه الذي رفع شعارَه لوثر
مصدر الإيمان وممارسة الطقوس *scriptura*
س والتجربة الدينيّة يعضدان بعضهما بعضًا
نا الإشارة على نحو تنبيهيّ إلى نظرة مقارنة،
فسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي
كامن في القرآن ونابع منه، وقائم به، ولذلك

س في مقالة ستانلي فشْ: "الأدب في القارئ: الأسلوبيّة
ن الشكلانية إلى ما بعد البنيويّة، تحرير جين تومبكنز،
كتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2015، ص134–

(7) Hamilton, *Historicism*, p.46.

القرآن يؤوّل (يفسّر) نفسَه، وهذا المنحى لا
ن، بل على العكس ثمة اعتراف بتعدّد معاني
لمة للإمام علي بن أبي طالب (40 ه/ 661م)
عض، وينطقُ بعضُه ببعض"[1]. ولعل في هذه
اتِ تظهر في التفسير عبر معالجة الجانب

صراعات المحتدمة حول شرعيّة التأويل أو لا
ريد أن توقف مثل حاجز تدفّق الحياة والفكر.
ن يمنعنا أبدًا من القول إنه ليس فقط الطرق
ق ذاتها هي المعاني. ليس المعنى في نهاية
ي الحركة والتوجه والطريق. فوجود الإنسان
قيل، وشيء واحد فقط يمنح المعنى الواحد
سلطة بجميع صورها.

بة التّأويل

ج غـادامـير

ـلّه بريمي[1]

(1) ـلاي إسماعيل مكناس، الكليّة المتعدّدة التخصّصات،

لتجربة الجمالية ثم التجربة اللغويّة، ويتّضح
عنون "الحقيقة والمنهج" الصادر سنة 1960
مسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية،
والدلالة التأويليّة لأنطولوجيا العمل الفني.
فهم العلوم الإنسانيّة، استمرارًا للمساهمات
هوسرل، وهايدغر، وهنا يلتقي بهايدغر من
ا في التاريخ. وأفرد الجزء الثالث للإشارة
طريق اللّغة. فاللّغة هي الوسيط في تجربة
هم، بوصفها أفقًا لأنطولوجيا تأويليّة، وهي
يّة. ولأن هذه الدراسة ستتطرّق لتاريخانيّة
ين الثاني والثالث من كتاب غادامير، "لأن ما
اضي والحاضر، بين الواقع والقوى المؤثّرة
و أكثر من كونه موضوعًا للوعي التاريخي،
هو ذلك الذي يظهر نفسه من خلال التفكير
كننا أن نصفه بأنه الوعي التاريخي الفعّال.
ر من الوعي؛ أي يكون مؤثّرا تاريخيًا وأكثر
التحديد"[1]. كما أن كل تجربة هرمنيوطيقيّة
للّغة هي النموذج الذي يتم أو يحدث فيه
التاريخ ما هو إلاّ تاريخ اللّغة، "إن الوجود
منها، بل الواقع إن الانتماء الأوّلي للوجود
تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة"[2]. إذ تصادفنا
ن أن يفهم هو اللّغة"[3].

(1) Hans - George Gadamer: L'art de compren
ophique, Paris, Aubier, 1982. ; Page: 79.

(3) Hans - George Gadamer: Vérité Et Métho
herméneutique philosophique, Edition intég
Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Me

نيوطيقيًّا

في التاريخ يتمّ فيه تفاعل النصّ والمؤوّل
كل عمليّة فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو
ن استحضار قوانين النصّ وقوانين السياق.
سبقة دور رئيس، كونها تشكّل الكون الوحيد
نصّ معًا. إنها الأساس والمنطلق المباشر
لتأويل بوصفه سيرورة توسّطيّة، تعطي للنصَّ
دّ الفجوة أو الهوّة التي تفصل ماضي النصّ
حوري في عقد هذه الصّلة. وربما تكون هذه
يها النشاط الهرمنيوطيقي عند غادامير، وهي
أفقي الماضي والحاضر والنصّ والمؤوّل،
رة الهرمنيوطيقيّة المنطلق الأساس في عملية
ن تأطيره السياقي، انطلاقًا من حركة الذهاب
صّ. فهي تدور حول ثلاثة أقطاب؛ المؤلّف
معناه الكلّي. وهي دائرة يؤطّرها السياق
ي إلى سؤال جديد في إطار سيرورة تأويليّة
امتلاك النصّ تاريخيًّا وثقافيًّا.

ق في تأويل النصّ

يء للنصّ، ومن تحريفه، وقراءته في سياقه
التي قامت عليها الهرمنيوطيقيا التقليديّة
ورة واضحة في هرمنيوطيقيا شلايرماخر، إذ
ستناد إلى السياق اللّغوي الأصلي. فإذا أردنا
، فينبغي رؤيته بوصفه تجليًّا للحظة إبداعية
سياق الروحي للمؤلِّف. وقد أكّد ديلتاي هذا
ه للفهم التأويلي من جهة كونه يستند إلى
، وإعادة التجريب. إن الهرمنيوطيقيا في ظل
القيام بعمليّة التأويل، وإعادة تجريب معناه
من سياقه الثّقافي الخاصّ إلى سياق النصّ

ماخر وديلتاي يقتضي تحرّكًا سياقيًا يضرب
رمنيوطيقيّة؛ إذ يكون بإمكان القارئ أن ينتقل
أعمال هايدغر وغادامير بعده قدّمت انتقادًا
كلُّنا مأسورين في سياقنا أو أفقنا التاريخيّ
حدّدة تاريخيًّا تمامًا مثل شروط وجودنا. فهذه
حيث لا يعود هناك أمامنا منْفَذٌ للتعالي عن
، أو المحاصر بالتاريخ، هي ما يُعرف بالدائرة
ما وفهمه فإن ذلك لا يخرج عن نطاق هذه
يٍّ لوجودنا الخاصّ. كما أنّها الأساس الذي
لذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والمعنى
درکه انطلاقًا مما قد تبدّى لنا فهمه بالفعل من
هوم الدائرة الهرمنيوطيقيّة، إذ انصبّ اهتمامه
ا للنصّ؛ من جهة، إن هذه الذّات وهذا الفهم
ان عليه. فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤوّل
ليه تاريخه وتراثه. وقد دافع عن هذه الفكرة
من السياق، وهي فكرة كانت عملية ومعمولًا
بأن الذات المؤوّلة تستطيع الانتقال إلى أيّ
نها الخاصّ أيّ إكراه على هذا الانتقال. وقد
التاريخاني الساذج"؛ أي الادعاء الذي يقضي
سلخ في المقابل عن أفكارنا ومعارفنا ونفكّر
التاريخية[2]. وقد أبان غادامير أن هذا التصوّر
ي الهرمنيوطيقيا الرومانسيّة يستند إلى اعتقادٍ
يجرِّد نفسه من كل الأحكام والافتراضات
لموضوعيّة. لكن القول بالعقل المطلق هو ما
لا يوجد إلاّ في حدود ملموسة وتاريخيّة؛ أي
مًا على السّياقات والظروف التي يشتغل فيها
ي الفكرة التي تبنّتها الهرمنيوطيقيا الرومانسيّة

(1) T.K Seung: Semiotics and thematics in herme
(2) Ibid; Page: 172.
(3) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;

حكام المسبقة، هو ما تنطوي عليه هذه الفكرة
تخلّي عن تصوراتنا وأحكامنا المسبقة وتبنّي
ة. إن الأحكام المسبقة تشكّل عناصر أساسيّة
ة ومتوقّفة في طبيعتها على سياقنا التاريخي
ى أن الارتباط السّياقي لمختلف التأويلات
ود أساسًا إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا
لا يعني مطلقًا الحكم الخاطئ، على العكس،
وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة
Praejudic تعني "أحكامًا مشروعة"!. وهذا
التي قامت باختزال المفهوم، وأصبح عندها
إن حديث غادامير عن أهمية وتأثير الأحكام
كثر من كونها وصفًا لما يحدث دائمًا وبصورة
ه يتعيّن على المؤوّل أن يقارب كل النصوص
بها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلحّ
عنى آخر، إن السيرورة التأويليّة التي يصفها
سبقة، تتضمّن التحديد الدائم للمشروع الذي
مؤوِّل يريد أن يفهم يكون عرضةً للوقوع في
التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها.
خطط المضبوطة للشيء والخاصَّة به، وهذه
مسبقة لا يتوقّع إثباتها إلّا من الأشياء ذاتها.
باشرة إلى النص بالاستناد إلى تصور مسبق،
للتجريب بالتساؤل عن مشروعيتها؛ أي عن
سطة وعي منهجيٍّ يجب أن يعكف ليس على
ل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس
يعنيه هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور
ز بنية الأفكار المسبقة"[2].

بته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة
اء. والمقياس الذي يمكن أن نميّز بمقتضاه

(1) Ibid.

(2) Ibid; Page : 290.

مشروع يعود إلى الأشياء ذاتها. فالأحكام
ها لا تملك في ذاتها قدرة تمكّنها من الكشف
وعندما تصبح أحكامُنا المسبقة غير مشروعة
نهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي.
سلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكّن
"[1].

لأحكام المسبقة إلى أحكام متعلّقة بالسلطة
أساس الذي انطلقت منه فلسفة الأنوار، وهو
جي الصارم للعقل من مغبّة الوقوع في أي
لخطأ الأصلي الذي يؤدّي إلى المغالطة أثناء
ن من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن
على التناقض القاطع بين السلطة والعقل"[2].
كام المسبقة من منظور سلبي، إذ نجدها تؤكّد
رفة الخالية والمتحرّرة من الأحكام المسبقة،
ـ تشكّل وجودنا بالقدر الذي تشكّله أحكامنا
هوم الحكم المسبق المشروع والإيجابي إلى
مال اللغوي لعصر الأنوار. ويبدو أن مفهوم
حق به أصلًا. فالأحكام المسبقة لا تكون غير
الحقيقة حتمًا. إن تاريخيّة وجودنا تقتضي أن
لكلمة التوجيه الأوّلي والمباشر لقدرتنا كلّها

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;
(2) Ibid ; page,288.

انط الذي جعل من التمرّد على السلطة (نقده للرقابة
) المبدأ الرئيسي للعقل، لأن العقل يتّخذ سلطته على
رية بنقد الأواصر الميتافيزيقية، ومن ملكته العمليّة
لاني كما جاء في رسالته "ما هي الأنوار؟". غادامير
وسيلة للقهر أو الإذعان، مثل سلطة التراث، ولكن
ة مشكلات راهنة، والعكس أيضًا، استعمال لتأويلات
ن النصوص الغابرة. عكس ما يظن البعض لم يكن
ـ ولكن حداثيًا، لأنه كان يدعو إلى تعامل عقلاني مع
ـ والسيرورة به، معه وضدّ وثوقيّاته ومنطلقاته.

سياقية يمكننا من خلالها أن نجرّب شيئًا ما
غادامير النّظر في مفهوم الحكم المسبق من
والتراث إذ يقول: "إن إعادة الاعتبار للسلطة
شكّل نقطة انطلاق الإشكالية الهرمنيوطيقيّة،
حكم المسبق خلافًا لما كان عليه عند فلاسفة
مته. إذ اتضح أن ما كان يقدّم نفسه في إطار
ساس أنه حكم مسبق محدود ومختزل، إنما
اريخيّة نفسها. فإذا ما أردنا أن نكون منصفين
ية، فلا بدّ من إحياء وإعادة الاعتبار، بصورة
من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة.
السؤال المركزي والأساس من منظور نظريّة
تي: على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة
ام المشروعة عن غيرها، وهي أحكام لا عدّ
ي تجاوزها؟"[1].

ر الأنوار، بالتسرّع في التوصّل إلى الأحكام
اق. لذا لا بدّ من مراجعته وإعادة تقويمه.
ذا الحكم المسبق، فإنها في المقابل تقوّم

ضحة؛ كيف يتأتّى لهذه الذات التميز بين
روعة؟ يؤكد غادامر أن من الممكن تحقيق
قل"، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم
تعدّ مصدر أحكام مسبقة ومصدر حقيقة، في
حكام الآخرين ورؤاهم، والاعتراف بتفوّقها
ر ذلك؛ فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة
ة الأنوار، عندما حطّت من شأن كل سلطة
ختته هذه الفلسفة، لا يقتصر فقط على الحطّ
إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه. فعلى أساس
مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;

نًا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة.
ب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص
العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة، ومن هذه
ي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته.
ي شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى
مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة[1].

ة هنا هي سلطة التراث Tradition، "فحقيقة
ى نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل
ا لم تُنجز ولم تؤسّس عبر الفهم الحر، ولا تجد
ذا هو بالضبط ما نقصده بالتراث"[2]؛ وعناصر
هي بمثابة انتقاء تأويلي، يحدّد للتأويل حقوله
جه ضمن كونٍ متناهٍ، منتج لرقابة لها أبعادها
مجموع الأنساق التأويليّة الناتجة عن حركة
للممارسة التأويليّة بأبعادها التداوليّة؛ وهي
حرّيّة في اختيار مدلولات ثقافيّة وتاريخيّة من
دائمًا من ممكنات الحريّة والتاريخ نفسه"[3].
صيره من خلال أن سلطة الموروث دائمًا ما
ري يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا
ك في أن هذا يعدّ دليلًا ظاهراتيًّا على وجود
"فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحِفاظ
ت التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل
وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن
الفعل والتصرّف الوحيدان للعقل، لكن هذا
حوّلًا عاصفًا كما في الأوقات الثّوريّة، فإن هذا
ًا بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء،
ديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك
لاب أو التجديد"[4].

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;
(2) Ibid; Page: 302.
(3) Ibid; Page 302.
(4) Ibid; Page: 303.

ر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير
لا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أُفقه الراهن في
ؤوّل للماضي ويشاركه ليفهمه فهمًا موضوعيًا،
بر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي
ش في إطار التاريخ. ولتاريخيّة التأويل علاقة
لإنسان. فالزّمنيّة معطى هرمنيوطيقي غير قابل
حدة، وبصورة فورية، لأن زمنيّة الفهم تتدّخل
لاقًا من استحضار المسافة الزمنية بوصفها
تواصل المستمر مع التراث، "فلم يكن هدف
رسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث
قطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا
فه شيئًا آخر غريبًا، إنما هو دائمًا شيء ينتمي
على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا
ه نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيّز"[1].
ل يبدأ من الأُفق الراهن، الذي يعتبر التاريخ
ساني مشروط بلحظة تاريخية معيّنة، وبإطار
قه. هذه الشروط تحدّد نقطة البداية للإدراك
عية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة.
ا، ولا يوجد فهمٌ وتأويلٌ مطلقٌ، لعدم إمكان
ببريًّا بتغيّر السياقات، لأن السياقات التاريخيّة
س التراثيّة تتطلّب وعيًا بالمسافة الزمنيّة التي
وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى
التي تفصل المؤوّل عمّا يريد تأويله تظلّ
فترابي.
يها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع
مكان الذي يتّخذ الحاضر أصلًا له، "فاتخاذ
م به المؤوّل، كما أنها ليست مجرّد ابتعاد
خل النصّ نفسه، وذلك بين لغة زمن ومكان

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;

وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدّد،
روط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع
ع نفسه حين يتوهّم أنه في موقع محظوظ من
قة"[1].

ج وتداول فهم وتأويل موضوعيّين للنص، إذ
صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها إذًا، تجسّد
ة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية
ور والغايات التي تستهدفها الهرمنيوطيقيا هي
مة أن تدرك ذاتها عبر تصوّرات زمنيّة خالصة،
. عبر القرون أو عبر تصورات هرمنيوطيقيّة
ذاته، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم
كان شيئًا غريبًا عن الذات المؤوّلة، أو يساوي
. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحوّل ذلك
بالذات ومتملّك لديها"[2]. وفي إطار الحكمة
خي، يقترح غادامير مبدأً يعدّ رقمًا أساسيًّا في
تاريخ الفعاليّة أو تاريخ التأثير L'histoire de
ي السياق التاريخي المحدّد له.

وطيقيّة إلى تخطّي عامل المسافة، بل يضعها
ساس للحديث عن اندماج الآفاق، في إطار
الفعاليّة"، أو الوعي المندمج في السيرورة
اليّة هو امتلاك للوعي بالموقف التأويلي"[3]؛
ؤوّلة من إدراك العالم، وكذا فهم وإدراك
سألة علم، ولكنهما أيضًا حصيلة أو خلاصة
فعل الكائن تاريخيٌّ، لأنه يتوازى مع راهنيّة
، تسحب من اللّغة تاريخيتها، فكل لغة تقع
معانيها المكتوبة، فهي لغة تظل خارج تاريخ

(1) Pierre Gisel:"Le conflit des interprétations"Es
(2) Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essais d
1986.; Page:153.
(3) Ibid; Page:323.

حاق الذّات بوجودها الحقيقي البعيد عن كل
ي يحثّ القارئ السامع ويدفعه إلى فهم نفسه
ن جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته
، فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى
اعترافًا للذّات المؤوّلة بتمثّلاتها، ليكون من
سمرات الأنطولوجيّة للاستعمالات الداخليّة
. فكل تأويل للعالم والنصّ هو تأويل للذات
غمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم
.

يخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانيّة لمعرفة شاملة
ل الحالات إزاء أحد اختيارين: إما التناهي،
لتاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند
داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة
لانتماء. من ثمّة يصبح التأويل سيرورة لتجاوز
ي عالم النصّ (التراث والتقاليد)، بعيدًا عن
على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء
يشتمل في ذاته على عنصر المسافة، كما أن
ت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من
أثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة
لتي هي أساسيّة للوعي التاريخي"[3]. يتأسّس
البعد والقرب، أي بين الألفة والغرابة، لكن
ه بالتوتر السيكولوجي، كما كان يشغل آلياته
اريخيّة التأويليّة، لأن التأويل يلتمس وضعية
رعه انتماؤه إلى تقليد أو سياق معيّن والمسافة
لا لأبحاثه واستقصاءاته. "إن ما يحقّقه وعينا
ي يتردّد فيها صدى الماضي الموجود فقط في
هر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر

(1) Paul Ricœur: lectures III, Aux frontières de la
(2) Paul Ricœur: Soi - même comme un autre ; Se
(3) Paul Ricœur: Du Texte à L›action, op.cit; Pag

نفسه ليس بحثًا فحسب، بل هو يلعب دور
ر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج
التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع
دى الماضي"[1]. فالفعل التأويلي، هو حوار
وار يقوم على آلية الفهم العميق للنصِّ. بهذا
طيقيا، بحسب غادامير، هي تجاوز اغتراب
ا الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أيّة
لتصبح مألوفة في عالمنا. كما أن تجاوز هذا
ي أن يصير صوت الماضي مألوفًا بالنسبة لنا
ريخيًّا. ومن ثم يندمج في عالمنا لتحقيق نوع
ريخنا وتقاليدنا وأعمالنا الفنية. وبذلك يكون
ن تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. بالإضافة
، الانتماء (المشاركة) والمسافة يقدّمه مفهوم
، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في
هائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي
ًا في وجهة نظر ما. فحيثما يكون سياق ما،
وسّع"[2].

ـقيّة

امير هي في نهاية المطاف سيرورة تتأسّس
الخاصّة بالفهم عادة ما تصنّف ضمن مجال
إلى كون اللّغة هي الحقل الذي ينظّم العلاقة
س من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية
هرمنيوطيقيا - تنتمي تقليديًّا إلى حقلي النحو
تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء"[3].
لغوية في أبعادها السياقية الامتياز الأساس

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;
(2) Paul Ricœur: Du Texte à L›action, op.cit; Pag
(3) Ibid; Page: 406.

طبيعة صعبة أو مشوشة، خاصة عندما يتعلّق
ورة، هي التي تسهّل عمليّة التبادل والتواصل
التّرجمة والنقل، شريطة احترام المعنى في
في ترجمتها وفق هواه الخاصّ، "إن مهمته
سياق الذي يحيا فيه الشخص المحاوَر. طبعًا،
ن المعنى الذي ارتآه المؤلّف. بل العكس،
كن بما أنه ينبغي أن يُفهم في ظل لغة أخرى،
يقة أخرى. لهذا، فإن كل ترجمة هي في حدّ
لترجمة هي دائمًا تتمّة للتأويل الذي وضعه
الترجمة يجعلنا نعي جيدًا أن العنصر اللغوي
ينبغي أن نتفنّن في اختراعه، الأمر الذي لا
رط الضروري لعلاقة المؤوّل بالنصّ إنما هو
ح الحديث عن) حوار هرمنيوطيقي (حوارًا
أن في المحادثة الحقيقيّة، أن تلجأ المحادثة
ن الاختلاق هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا
دف بالضبط مع عملية الفهم والتفاهم"[2]. إن
عملية لغوية، بل إنها تستدعي الفكر والوجود،
في محتوياته الموضوعية، لا بد من ترجمته
ه بمجموع التصورات الممكنة التي نتحرك
ستعداد لوضعها موضع نقاش. فأن نترجم نصًّا
فاق إنتاجه وصياغته الأصلية، وهو ما يجعل
مة المتوازنة لا تتوقّف فحسب على الكفاية
ضًا حول المعنى؛ معنى الدوال والمدلولات،
مختلفة للنص المترجم.
هذه اللّغة، ومن ثم فما هو إلاّ حلقة واحدة
هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللّغوية
تاريخيّة والوجوديّة، "في مثل هذه الأوضاع،
رنة الإنسان والمعبّرة عن وجوده، لأنها هي

(1) Ibid ;Page: 406.

(2) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ;

ـذ ضمنها، مجال العلاقات الإنسانية ومجال
هو مجال ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو
و فعلًا، كما قال أرسطو الكائن الذي يمتلك
اطب أنفسنا بكل ما هو إنسانيٍّ"[1]. إن اللّغة
رجه الإنساني، وهو بعد يجسّد دور الحقيقة
جتماع الإنساني Socialité humaine"[2]؛ هذا
ن؛ إن الأمر يتعلّق باللّغة في أبعادها الحقيقية
تكلّم ونتفاهم ونتّفق، ويؤثّر بعضنا في الآخر
كون الهرمنيوطيقيا مصدر الاكتشاف نفسه،
ضمانة لعلاقة لا مفرّ منها لكينونتنا الكلّيّة في
حكّم في مجمل تفكيرنا ومعرفتنا، والتسلّل
ي هذا العالم. إن اللّغة، بهذا المعنى، هي الأثر
[4].

م، وترسّخ وتحرّك فينا – انطلاقًا من أصلها
يكوّنها المجتمع عن شيء ما وشروط الحياة
مسبقة، لكنها في المقابل تستدعي كل طرف
تضمّن معيارًا محدّدًا أو نقطة انطلاق محددة
أو تحويل العالم لتحقيق ما ينبغي أن يكونه،
سّد"[5]، وهذا يكون طبعًا في الاتجاه الذي
يرورة الفهم والتفاهم، "هكذا تتضمّن كل
قوله الآخر، أن نقبل آراءه، وأن نحلّ مكانه
ه، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها
موعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكّن معًا من

(1) Hans - George Gadamer: L'Art de comprendr
(2) Hans - George Gadamer: La Philosophie herm
(3) Ibid; Page: 8.
(4) Hans - George Gadamer: L'Art de comprendr
(5) Hans - George Gadamer: La Philosophie herm
(6) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode;

معنا في علاقة؛ أي الوسط الذي يتحقّق فيه
ء نفسه، وهي من هذه الزاوية شرط رئيس
تنقل وتروّج التراث وتدمج الآفاق وتقحم
إنتاجي من السؤال والجواب، وتجبرهم على
تدخلهم في سيروة الفهم، (أو تحثّهم على
الفهم)، وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.
من حلقات سلسلة الجدل القائم بين السؤال
ل إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصيّة تاريخيّة
أي إنها تتحقّق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن
ل النصوص.

وشموليّة الفكر الهرمنيوطيقي، وهي كونيّة لا
والأدبيّة والدينيّة والقانونيّة، بل تتجاوز ذلك
انية في كلّيتها. فالدائرة الهرمنيوطيقيّة تتوسّع
الإنساني. فالتأويل هو المفتاح الأساس لفك
. وإظهار الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية
يكون بتوسّط اللّغة. إن الأمر يتعلّق بانتقال
ف إلى خرق كل متّصل في التراث، وتجاوز
وتصليبها. واللّغة - كما سلف - هي الوسط
والانتقال من المظاهر المجرّدة إلى الأشكال
الفكرة التي وجّهت كل تأملاتنا هي تأكيد أن
ع العالم؛ أو بشكل أفضل إنها الوسط الذي
ما"[1].

إلاّ بوصفها مشاركة وحوارًا بين آفاق تأويليّة
لّغة، انطلاقًا من خصائصها الذاتية، ممارسة
ة إنسانيّة، أفق تحيينها. فجوهر اللّغة لا يكمن
معطى بصورة نهائية، فاللّغة ليست مستودعًا
الدائرة الضيّقة للتعيين المرجعي إلى أكوان

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ;

ن المعنى لا يوجد خارج مدار ما ترسمه اللّغة.
مّن أن كل تجربة وكل معرفة ينبغي أن تُفهم
رِيّة. لذلك فإن أيّة تجربة نجرّب بها العالم تتم
ي شيء حدث لغوي أو خطاب أو حوار دائر
ابهًا كائنًا بين التجربة بوجه عام وبين التجربة
س التأويل عند غادامير هو "أن الوجود الذي
صلي إلى الوجود والعالم، لا ينفصل بالمرّة
ن الوجود تاريخ، وهو كذلك تاريخ لغة. لذا
كون الإنسان حيوانًا منتجًا للعلامات (...)،
ف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم،
ب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة

للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم
فهم وإدراك العالم، وإدراك ذاته كذلك من
مأوى أو سَكَنٍ، تستطيع الذّات المؤوّلة أن
ذا السكن أو المأوى هو اللّغة، ولكي تحمل
خطابًا، "فمهمة الهرمنيوطيقيا هي إثبات أنّ
كير إلاّ بالصدور عن تأويلٍ متواصلٍ لجميع
الرموز، ثم إن الوجود لا يَصبح ذاتًا إنسانية
ويسكن "خارجًا" في المؤلّفات، المؤسّسات
وهذا يعني أن المعنى – كما أشرنا في مقدّمة
خلال استثماره في حوادث ووقائع ماديّة قابلة
زاوية، يمتلك شحنة وأبعادًا فلسفيّة تهدف
وجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل
فكير تتغيّر إلى هدف آخر من رصد المواضيع
ل الفهم، أي التفكير في الوجود كفعل للفهم
راتيجية، يستدرج الوجود إلى اللّغة لتستطيع

(1) Ibid ; Page: 500.

(2) Jean Grisch,"L'Herméneutique et la philosoph
Tome IV; le discours philosophique, Ed: P.U.F

(3) Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations;
Page:26.

ته وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللّغة؛ أي

حمله عبر النّص إلى الفهم، وعلى الرغم من
اتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللّغة
.(

تجربة تأويليّة للعالم والذات، وهي في العمق
التراجع، وتطلق العنان أمام المؤوّل ليجوب
اللاتناهي غائيّة محدّدة، لها صلة بالتاريخي
ي علم "أشكال وشروط وحدود التفاهم بين
سفة بعيدة عن التفكير الأحادي والدّوغمائي
والشمولية هنا بعيدة عن الإطلاق؛ إنها لا
حوادث والوقائع، إنها الحقل الكلّي لمعرفتنا
بوي للمعرفة الإنسانية. من هذه الزاوية تقيم
"ويمكن أن نؤكد بأن المهمة العامة للتفكير
اجها في بوتقة مجهود فكريٍّ أصيلٍ"[3]. إن
هو سيرورة لتحرير المعنى من أبعاده التقريرية
ة ما، وإدراكه بهذا الشكل يذكّرنا بأن الإنسان
ي والفعلي لكينونته.
كرة التوسّط الإلزامي، (الفن والتاريخ واللّغة
ن من خلاله تبحث المعرفة عن العام والقانون
ل التأويل ينتج الإنسان وساطة بينه وبين
صفه قاعدة عامة يتم بواسطتها إنتاج الدلالة
ه يكثف داخله كل الأشكال والممارسات
سلوك لغويًّا أو اجتماعيًّا أو سياسيًّا أو فنيًّا أو
ا في ممارسات خاصّة ومحدّدة ومؤطَّرة في

(1) Paul Ricoeur:Lecture III aux frontières de la p
(2) Hans - George Gadamer: La Philosophie herm
(3) Ibid: Page:11.
(4) Hans - George Gadamer: L’Art de comprendre

هو إشكال "اللعب". إذ التأويل مرتبط بمدى
ب جادّ له أهدافه وغاياته الدلالية والجمالية
يس لعبًا حرًا يقود إلى تفجير طاقات النصِّ
ة. وغادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من
ستهلّ بها فصول كتابه (الحقيقة والمنهج) ثم
نيوطيقيا؛ "إن الأمر هنا لا يتعلّق بلعب باللّغة
ذي يخاطبنا، وإنما عن لعب اللّغة ذاتها التي
سأل وتنجز وتحقّق ذاتها في الجواب"[1].

يست شيئًا آخر سوى مفهوم اللعب؛ "يمكن
ما بيّنت في كتاب الحقيقة والمنهج، الجزء
حرّر هنا من تلك العادة في التفكير التي تقضي
عي اللاعب. إن هذا التصوّر للإنسان الذي
شيلر، لا يلتقط البنية الحقيقيّة للعب إلاّ عبر
حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين

ولعب اللعب هو ما يدعوه غادامير تحوّل
نى الجمالي ويظهر الفهم على نحو أساسي
مكان اللعب هو أيضًا هو مكان اللّغة. فاللّغة
موضع اللعب[3]. إن التأويل يكمن أساسًا في
اللعب، إذ الوجود كلّه كامن في سير اللعب
ا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللّغة وما يجرى

شكال الحياة، والفهم الحقيقي تنحصر مهمته
ما يعني أن اللّغة تتأصّل وتتجذّر في الحياة
، فإن الحديث عن شمولية هرمنيوطيقيّة لها
لا يمكن أن يتأتى إلاّ انطلاقًا من:

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ;

(2) Hans - George Gadamer: L'Art de comprendre
كيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز
20.، ص42.

؛ فنحن لا نستطيع أن نتحدّث عن ضمانة
السياق التاريخي للتقاليد التي تربط الذات
تراب الوعيين الجمالي والتاريخي وطرح
ما. فعبر هذا الأخير، لا يوجد تعارض مباشر
ي، بل إن الاتجاه الجمالي هو لحظة الإدراك

ة المسبقة للمجالات المعرفية التي تناولتها
ام هذه المجالات وكل المعطيات يكون عبر
.

وعي منهجي.
ن المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللّغة؛
بين المعرفة والعالم المُعاش. بمعنى آخر فإن
لموضوعي بين القيم المجرّدة وبين تحققاتها

ع قادتنا إلى هرمنيوطيقيا ذات طبيعة كونية،
علاقة العامة بين الإنسان والعالم. وبصياغتنا
مفهوم اللّغة، لم نكن فقط نريد إبعاد النزعة
فهوم الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، بل
لاتناهي المعمول بها في أسلوب هيغل. ولم
ها إلاّ انطلاقا من التوتّر الموجود بين الغرابة
يمن على مشروع شلايرماخر الهرمنيوطيقي
م، جعلنا نبين، على العكس، تناهي الحدث
ل مرة"[1].

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ;

عند جياني فاتيمو[1]

د المزوغي[2]

إيطالي، ولد بمدينة "تورينو Torino" سنة 1939، كوّن
ارض مع "الفكر القوي"، الذي ساد فلسفات القرنين
لية، والماركسية، والفينومينولوجيا، والتحليل النفسي،
جياني فاتيمو، اقترحت تفسيرات للعالم تحاول فيها
سس الأخيرة للوجود، بالاعتماد على الذاتية المتعاليّة،
ف يطرح، على العكس من ذلك، نظرة مغايرة تأخذ
غاني لكل تأويل للعالم، وتعتبر الخطأ والعابر والزائل
، تمنَع ادّعاء بلوغ الشفافية التامة والنهائية بين الذات
.وغمائية امتلاك الحقيقة، يفتح آفاقًا رحبة لتثبيت فكرة
سامح والاختلاف وقبول الآخر، من دون الالتجاء إلى
ي الكتابة والتأليف منذ الستينات من القرن الماضي، وله
بينها بالعربية (كتاب: نهاية الحداثة). من أشهر أعماله،
ي (1963)؛ فرضيّات حول نيتشه (1967)؛ شلايرماخر:
نيتشه والتحرّر (1974)؛ نهاية الحداثة (1985)؛ ما بعد
1)؛ ما بعد المسيحية: من أجل مسيحية لا دينية (2002)؛
)؛ حول الواقع (2012).
العربية والإسلامية - روما.

الايطالي جياني فاتيمو حالة شاملة، أو ذهنيّة
ت من القرن الماضي[1]. فهي لا تتلخّص في
محدّدة يتقاسمها الفلاسفة، وإنما هي ذهنيّة
يدغر، غادامير، ريكور، باريسون، لكن أيضًا
ليفيناس.

ا؟ وكيف التعرّف على تَطلّعها العدمي؟
ها على أنها تلك الفلسفة التي تطوّرت بحسب
إشكاليات وحلول تمّت معالجتها من طرف
مقبول، ادماج كل الجوانب والسبل المختلفة
(القرن العشرين) ضمن هذا المحور[2]. من
ة، لكن باعتبارهما يمثلّان قُطبَيْ توتّر، حدّين
سجّلون في هذا التيار. طبقًا لهذا المنظور فإن
ن جانبيها المكوّنين: الأنطولوجي واللساني.
كل التركيز، خصوصًا في الفترة المتأخّرة من
. غادامير حيث إن التأويلية أخذت عنده بعدًا
ب.

تعريف معنى الهرمنيوطيقا، بعد الإشارة إلى
لاق من المعنى الذي يشير إليه هذا اللفظ. في

(1) G. VATTIMO, Oltre l'interpretazione. Il signif
Laterza, Roma-Bari 1994 (2004), 3.
وطيقا بالنسبة للفلسفة، روما باريس 1994، (2004)،

ة التأويل مقترنة دائمًا بصفة ما كتابية مثلًا أو
عن الالتصاق بهذه الصّفات واستقلّت بذاتها.
هرمنيوطيقا لمرجعيّة موجّهة نحو حقل من
ر من خلال كتاب (الحقيقة والمنهج) لغادامير
صّ قطاعات معرفيّة لا تستخدم مناهج العلوم
ث إلى صياغة نظريّة أدبيّة للتأويل تشمل كل
ن له انعكاس مهم على مقاربة مفهوم الحقيقة،
ى أن غادامير وَسَّع مفهوم الحقيقة الذي كان
ل تجارب إنسانية أخرى، واعتبر الحقيقة لا
بّ ليس فقط مسار الفلسفة الوجوديّة للقرن
الجديدة، الفينومينولوجيا، وحتى الوضعيّة
ق المنطقي - التجريبي لقضيّة ما أو دَحضها
ياء، ممكن فقط لأن المقولة والحالة هما في
ن موضوعًا قابلًا للتحقّق أو الدحض، إلاّ في
ة.

قاسم أصحابه مبدئيًّا فكرة الصيغة التأويلية
بين تصوّر الكانطية الجديدة والوجوديّة. في
للحقيقة هي تمفصل تأويلي لفهم مسبق نحن
ي العالم، فإن الكانطية الجديدة ترى أن الفهم
لإنسانيّتنا بما هي كذلك، للعقل المتساوي
عالي الكانطي.

يقة والتأويل نابعة من رحم الكانطية، لكن
سمًا، بحسب فاتيمو، وقعت فيه الكانطية
خصّ انسجام الهرمنيوطيقا مع تطلّعها. ذلك
م تصوّره على أنه خاصّيّة ظرفيّة، مصيرها أن
ا النوع من التجاوز يمكن تحقيقه عن طريق
يقي، مطابق، شفّاف، لبنية الفعاليّة التّرميزيّة.
ب فلسفة الأشكال الرمزية، هو انسياقه وراء

، ص 7.

مطلق في ذروة فلسفته، لكن هذا الاعتراض
تيمو، لأنه أعاد طرح تصوّر للأشكال الرمزية
للتصوّريّة العلميّة[1].

فة ثقافة أدبيّة يأتي من الادعاء الميتافيزيقي؛
بتة للوجود الإنساني. هنا تكمن المفارقة،
نها هو الوعي بتاريخانيّة الهرمنيوطيقا، ليس
خانيّة آفاق الحقيقة، بل أيضًا لأنها هي ذاتها
تفكّر في نفسها ميتافيزيقيًّا على أنها وصف
لدعوة (*risposta a un invito*)، لما يسمّيه
ئن هناك.

يخانيّة يأتي من الإعلان النيتشوي عن موت
يمو، ضربًا من التعبير الشعري على أطروحة
لأننا تفطّنا أخيرًا إلى أنه غير موجود موضوعيًّا،
هذا الإعلان في ضوء نظريّته في التأويل التي
حسب"، فإن قولة نيتشه تأخذ معناها الصحيح،
رّد إعلان، أو بلغة فاتيمو، أخذٌ في الحسبان
ها موضوعيًّا على ما هي عليه ولكن نُؤوّلها،
بالاعتراف بأن الله لم يعد ضروريًّا. إنها مجرّد
البرهنة" على أي شيء ولا تبنّي أي موقف[2].
يليّة، ذلك أن فكرة "الله غير ضروري"، تظهر
بوجودنا الفردي والاجتماعي، والتي جعلتنا
رم: إله الميتافيزيقا كان ضروريًّا، لكي تتمكّن
منة وغير معرّضة باستمرار لمخاطر الطبيعة،
لاق مقرّرة ومُؤطّرة داخل الدين. ولكن الآن
عة؛ عن طريق العلم والتقنية، الله يبدو فرضية
لذي عمل كمبدأ استقرار واطمئنان هو أيضًا
ته فإن مؤمنيه يدحضون تلك الكذبة من أنه
م الذين قتلوا الله[3].

13، ص 67.

على عدم وجود الله كحقيقة ثابتة، ذلك لأن
الميت؛ إن العالم الحقيقي الذي أصبح خرافة
اقيّة. في رأي فاتيمو، تأويليّة نيتشه، تمنع من
النهاية نحن أمام لعبة تأويلات، تقدّم نفسها

يوطيقا إلاّ بتقديمها كاستجابة لتاريخ الوجود
الأفكار التي تُقلق فاتيمو وتثير فيه ردّة فعل
ا موضوع محدّد، وغايتها هي الوصول إلى
ما في الأعيان. لم يبق أمام فاتيمو إلاّ تصوّر
الظاهرة التأويلية، كإطلالة من أي مكان على
التأويلات. النتيجة هي أن تقبّل هذا التصوّر
ار ذوقي، لا بل ربما لا يتعلّق الأمر بخيار،
سير للذات أو الايصال للآخرين. إن كل ما
ري هو تاريخ، سواء بمعنى "تاريخ أعمال"
بمعنى خرافة (*nel senso di una favola*)،
تأويل وليس كتوصيف موضوعي لحوادث
ة ولا الوجوديّة باكتشافها لنهائيّة الآفاق التي
ملهما عن سلسلة الحوادث التي تسمى بلغة
داثة. إن الاعتماد على الحداثة العدمية، رغم
، ليس أكثر عموميّة وغموضًا من الرجوع إلى
ولوجي، أو حتى تأسيس معنى القضايا على
ذه الفلسفات لأنها تُقرّ أو تضع في الصدارة،
يدة بتاريخ العدميّة أو بتاريخ الحداثة[2].
ت أن تكون منسجمة مع رفضها للميتافيزيقا،
ويل الفلسفي الأكثر إقناعًا لوضعيّة ما، لحقبة
ل لا تملك أدلة بنيويّة لتسويغ ذاتها عقلانيًّا،
رى تأويل للحداثة. إنها تاريخانيّة، ولكن
ى بسذاجة تصوّرًا موضوعيًّا للتأريخ وتحيله

، بل هي نوع من التأويل لمسار الحداثة واعٍ

ا مكانة الوجود في فلسفة تعترف بأنها لا
لمتحقّق منها بالتجربة المباشرة أو بالمنهج
ن الهرمنيوطيقا هي مقاربة تأويليّة للحداثة،
معنى الوجود، تَبرز كخيط واصل بين هذه
وجود لا يجب التكلّم كما لو كان موضوعًا
ذاتها، وإنما كـ"حَدَث (*Ereignis*)" بحسب
صرامة، قال إنه عن الوجود لا يجب التكلّم
ودة مُقنّعة للميتافيزيقا، ذلك أن المفارقة في
جود إما أن يُبرّر على أساس أنه موقف أكثر
د؛ أو أنه يُبرّر لكونه اعترافًا باستنفاد الوجود
أن يُروى، وهذا بالتحديد هو تاريخ العدميّة
حل المشاكل التقليدية للفلسفة؛ وفي غياب
اللاواعي سيدوم مفعوله. فاتيمو يرى أن هذا
لافتراض المسبق الميتافيزيقي هو الذي يفسّر
قّاد على تفكيكيّة دريدا؛ إذا لم تكن حكاية
دو، بحسب فاتيمو، مجموعة من البَراعات
للمفكّك.

هرمنيوطيقا بدا لفاتيمو وكأنه السبيل الأقوم
بين نسبوية ضيّقة وميتافيزيقا متعالية؛ إلاّ أن
لسفة قد يفسح المجال لتصوّر العالم على
من نموذج التمجيد النيتشوي لإرادة القوّة[1].
ه التيار التأويلي العدمي، لأنه يعترف بذاته
. ولا يمكن أن يُعزى هذا المنعرج السلطوي
الذي في شذرة حول العدميّة الأوروبيّة،
ع بين الضعفاء والأقوياء، حينما يُكشف عن

فإن النصر النهائي سيكون للمعتدلين الذين
، بالظرفي والمتحوّل[1]. إن تعاليم إرادة القوة
تبُرت دعوة للعنف، في الوقت الذي يتحدّث
فنان كمُجرّب يعرف كيف يتجاوز المصالح

علاقة عضوية بين العدميّة والعنف، لا بل إن
ك القوى التي تُولّد العنف أو تبرّره. ويمكن
ع الأصليّة للثورة الهايدغرية ضد الميتافيزيقا،
لاقيّة (أو أخلاقيّة – سياسيّة) أكثر منها نظرية،
عنيف. والدليل على ذلك أن مشروع هايدغر
عن تمثّل للوجود أكثر تناسبًا من ذاك الذي
سوّب هايدغر في الوجود والزمان نقدًا لفكرة
شياء الخارجية، وبالتالي لكل تصوّر للحقيقة
ولكن هذه العوامل كانت حاضرة حتى قبل
ير في معنى الوجود تعكس التخوّف من عالم
امل، نوع من النسق الميتافيزيقي المتحقّق،
هنية الوضعانيّة الحاسبة، تتمظهر فيها النزعة
جود في الشاخص والقابل للمراقبة. والنتيجة
اريعه، تصبح غير قابلة للتفكير فيها من جهة
حضور محض، قابلية للحساب، وتعاطٍ نفعي

في التصدّي للميتافيزيقا كفكر عنيف، نذكر
حيث ركّزا من جانبهما على ضرورة الاحتراز
أ، وإنما كفكرٍ له استتباعات عنيفة: إما، كما

ا الشرق المغرب 2011، ص 24. "من هم الذين سيَبينون
ذين ليسوا بحاجة إلى عقائد متطرّفة، أولئك الذين لا
ن جزءًا كبيرًا منها. الذين يستطيعون التفكير من جراء
لذين يكونون في مستوى المصيبة الكبيرة وبالتالي لا
يُشكلون القوة التي بلغها الإنسان، مفتخرين بذلك".
.3

ماهيات المتعالية يجعلها تهضم حق الأفراد
ى أن الادعاء بالقبض على الوجود كشرط
ردّيّة ذاتها.

رافع الأخلاقيّة لنقد هايدغر لفكرة الحقيقة
الحاضر المعطى، فإننا سنحصل على أقوى
لا تتعلّق بجبروت الكلّي، كما تصوّر إدورنو
م الكلّي إلى انتهاك حقوق الفرد وبالتالي يُحتّم
الميتافيزيقيين الردّ بأن حقوق الأفراد غالبًا ما
ثل نظريّات الحق الطبيعي[1]. الميتافيزيقا هي
ود في الحاضر، في "الأساس الأخير" الذي
لإعجاب. إن مفهوم "الأساس الأخير" الذي
موى للميتافيزيقا، والمقرّر بحسب أدلة ثابتة
، فهو سلطة عليا تُخرس الأصوات الأخرى

للواقع؟ ما مدى صحّته وما الحجج المقنعة
معارضة فاتيمو لكل حقيقة ثابتة ونفوره من
زيقا مقنّعة، فإن الإجابة لا يمكن إلاّ أن تأتي
عني التأسيسيّة الميتافيزيقية، فكرًا عنيفًا، فهذا
ي (*un dato oggettivo*) الذي يمكن البرهنة
سرد - تأويل لتاريخ الميتافيزيقا بحيث يمكن
رنو وليفيناس عن سلطة الكلي، أو أطروحة
ظيم الشامل، أو حتى الفكرة النيتشويّة من أن
نعدام أمانٍ مرّت وانقضت[2].

ليست شيئًا آخر غير إجابة الفكر عن العلاقة
ي عصر الميتافيزيقا المكتملة، يعني في عصر
بنا داخل التيار الهرمنيوطيقي ثلاث إجابات
)، أخلاق إعادة التوصيف (رورتي)، أخلاق

اس وآبل فإن الاعتراضات التي يمكن أن
طيقيّة، تتمثّل في ابراز استتباعاتها المثاليّة أي
قعة على الذات. ذلك لأنه من الصعب الثبات
، ثم التنظير في الوقت نفسه لمثال الشفافيّة
ة التأويليّة الظرفيّة للحقيقة، أو بالأحرى نسبيّة
روادة لرفض كل فكرة تأصيل أو بلوغ نتيجة
أو أخلاقي، أو سياسي. فعلًا، مثال الشفافيّة،
ة والتعتيم عن التواصل تتقارب بشكل خطير
مُتحقّق منها من طرف ذات محايدة، والذي
جسّدة أخيرًا في نموذج العالم الحديث[1].
الطّرح لا يمكن إلاّ أن تبدو لفاتيمو كارثيّة:
مثالًا صارخًا لاستعمار العالم الحيوي من
لميّة - الوصفيّة، التي اتُّخِذَت خلسةً كنموذج.
م أن فاتيمو يقول إنه لا يدحض الاستتباعات
بل حتى في المجال العملي يقدّم اعتراضات
ضبابية، يعني الحاجة الملحّة إلى صنف من
رميّة كنَسيّة)، يقرّرون ما نوع التواصل النافع
وّه. وهذا يعني فرض وصاية على المجتمع،
طيقا، بحسب فاتيمو، هي بمأمن من السقوط
شكّلت على الوعي باستحالة الاعتقاد في أن
ضوع، أو اعتباره الآخر الذي يجب تأويله[2].
تجلّى عند رورتي، وتحديدًا في نظرية إعادة
الهرمنيوطيقا ترتكز على الاختلاف: لكي
واصل أن يكون لديهما بالتّناوب قابلية إجراء
، ولكن أيضًا وبالأخص اقتراحات لإعادة
بدورها تفرض مقاربة تأويلية، وليس فقط
ى وإن لم يفصح عنها رورتي، تبني نوعًا ما
ن الأخلاق، التي يمكن التقاطها من كتابات

يتمظهر عند فوكو كحقّ في الاختلاف، في
فوز، كما أشار دولوز[1].

مهمّة المناطة بالمؤوّل في عصر العدميّة لا
لتقيّد بها، وإنما في اختراع لوائح قيم جديدة،
ة من الاستعارات للحديث عن العالم وعن
أن يكون في خدمة التّفاهم المتبادل، أصبح
حظة المهمّة بالنسبة لرورتي في شأن اقتراح
أو الثورية (بمعنى ثورة المنهج عند كوهن)،
خية، والسّهر على استمرارية القيم. لكن في
رح الهرمنيوطيقا، خصوصًا عن الاقتناع بأن
ي الاستجابة لدعوة آتية من وضعية المقذوفيّة
يدغر[2]. هناك شكوك تحوم حول قدرة هذين
يقا، بالنسبة لفاتيمو في الجهتين نشهد عودة
نولاته، سواء أخلاق التواصل التي تُعيد طرح
رّد، عند رورتي، التي تخص العبقري الخلاق
مقصد الوحيد الذي يجعل من الحوار ممكنًا

اقي، فاتيمو يُرشّح غادامير؛ لأنه استشفّ فيه
ي للهرمنيوطيقا، فضلًا عن جدارته بأن يعيد
لأخلاق عند غادامير متأتٍ من كونها منفتحة
وأخلاق إعادة التوصيف، من دون أن يصعّد
خلاق غادامير هناك إقرار بمبدأ الحوار، من
كاملة، أما الجدّة وإعادة التوصيف فهو يجعل
صبّ على راهن الإرث الكتابي، سواء تعلّق
كن هذا لا يعني الانفصال الدائم، لأن مؤلّف
ية؛ انطلاقًا من نقد النزعة الاستيتيقيّة والوعي
نفصال وفي، الثبوت اللاتارخي المتمثّل في
ة الأخلاقيّة بالنسبة إلى غادامير هي تحقيق

ج التجارب الواحدة لكل شخص في سيرورة
لانتماء إلى مجموعة تاريخية معيّنة، تعيش في
يست كيانًا مُغلقًا، ساكنًا في نقطة من المكان،
رك بتحرّك أفق التجارب الفردية المتراكمة
لميّة لا تقف عند حد ما، بل هي متواصلة كما
سب بين الثقافات.

لغادامير؛ لأنه الأكثر انسجامًا مع المطلب
انةً خاصّةً في المسار الفلسفي الحديث. لكن
بإدماج بعض الاعتبارات الجديدة. إن فكرة
ارب متواصلة، بدت لفاتيمو مُعرّضة لخطر
الفضيلة، وكأنها اندماج كلّي في مجموعة
والجمال. هنا يكمن نوع من استعادة نموذج
مصالحة متناغمة للفرد مع كلّ صالح فقط
الطرح لا يبعدنا كثيرًا عن الصيغة الحاسمة
ني، والذي بالنسبة للهرمنيوطيقا، ينبغي حلّه
لوجود.

حو وجهة عدميّة، هو الحل الوحيد لتفادي
يخون أغراض الهرمنيوطيقا، ويحوّلها، في
ذلك أنه من السهل، على أساسها، مجابهة
للنّزعة القبلية التي بدأت تبرز حديثًا، فهي
ة لهويّات وانتماءات ضيّقة، تَردّ فعلها ضد
صر صورة العالم. وبدل ردّة الفعل المتخوّفة
حاولة إعادة الهويات والانتماءات، المُطَمْئِنَة
ب فاتيمو تقبّل المنعرج الانفتاحي لما بعد
الهُوَوي.

سعفين

ناه "الفكر الضعيف"، ولتصوير هذا الفكر
(W. Be جاءت في أطروحات حول فلسفة

يمكن تقريبه من صمت الوجود الذي ينصحنا
ات الكينونة التي تستثيرنا من كل جهة[1]. إن
ن خيار الصمت والاستماع جاء في حواراته
(*Unterwegs zur Sprache*). الصمت في
يمنته على أوروبا منذ عصر التنوير. إن هيمنة
رتكز على "التمييز الميتافيزيقي بين الحسّي
ة، وفي الدال والمدلول من جهة أخرى. إن
ين يُمكن الوصول إليهم من دون عناء، إذا
نذ البداية، أي منذ الوجود والزمان، لمعارضة
من طرف الميتافيزيقا؛ لأنها اتُّخِذت كقاعدة
نسبة لهايدغر الوجود والزمان هي الشرّ الذي
جود. ورغم أن هايدغر لم يجعل من هذا النقد
ية لنقد اجتماعي، فإن المنعرج الفكري الذي
ي الرسالة عن الإنسانويّة، لا يفهم إلاّ على
لزمان لها علاقة وطيدة بالحدث، الذي ليس
مح ثورة شاملة[2].

ن لا يمكنه تجاوز محدوديّته، وهو موضوع
حصره في صورة مكتملة وموحّدة، أو وصفه
لم يصل إلى العدمية المكتملة، ولم يتماهَ أو
ى الميتافيزيقا، رغم أنه أكّد مرارًا على ضرورة
ها هي أساس العالم التقني المنظّم. إنّ عدم
سب فاتيمو، هو تواصل الحنين الميتافيزيقي
ن الوجود كأساس ثابت. التعبير الصريح عن
ت (*l'ascolto del silenzio*). ماذا يمكن أن
ت الأصيل عن الصمت"، يكتب هايدغر في
ة، يعلّق فاتيمو أنه يمكننا أن نرفض تسميتها
ًا بما كان قد استهجنه هايدغر.

فاتيمو: في .G. VATTIMO, Della realtà. Fini della
.208

ي رحم هذه الاعتبارات الهايدغرية، لكنه أكثر
ليست الخطر الأكبر على الوجود، بل هي
وعي.
لإجابة عنها، بأسلوبه الخاصّ، هي كيفيّة إيجاد
اهات التصوّف. يجب الاستئناس بأطروحات
فلسفته. نحن نريد الخروج من الميتافيزيقا،
ن الوجود أكثر أصالة وأكثر تطابقًا مع ماهيّته
وجيا أساسيّة، ننتفض ضد الميتافيزيقا؛ لأننا
م، والتي في داخلها لا نستطيع حتى أن نسمّي
العملي - السياسي للتنظيم الشامل، هي التي
تمنعنا من الاستماع إلى الصمت، الذي على
ليومي، والتي ليست بالضرورة غير أصيلة في
ة مع الانفتاح الوجودي.
الإصغاء لصمت الحقيقة ليس هو بالمعطى
والوجود، ذلك أنه مثلما أن الحقيقة هي
حدث" حتى عدم الإصغاء إليها في صمتها،
الميتافيزيقا الأفق الأنطولوجي الذي يجعل
عها ممكن، ولذلك فإن الصمت الذي ينبغي
لتملّص من المفعول المتولّد من الضّجيج

امين عن العنف المُسلّط على المغلوبين
هايدغر بخصوص موضوع العنف؟ بالنسبة
المسألة من وجهة نظر فلسفيّة، ولكن يمكن
طريق مفهوم الاسكات، ومن خلال الأمر
تصوّر الميتافيزيقي التقني للوجود كمعطى
فقط إمكانيّة التعجّب أمام "جِدّتها" والشعور
ه الشّعور بالتهديد من خلال قوّتها الضاغطة.
م وجود أي قرابة بينه وبين هايدغر وخصوصًا
اتيمو مبرّراته العمليّة. ذلك أن الصّمت الذي
تغييب العامل الاجتماعي أمام صعود التقنية

اتيمو، يعود إلى قراره الشخصي بالابتعاد عن
ى من الخيار النازي[1].

المواضيع، فهي من باب المحاسبة التفتيشيّة
ه هايدغر السياسيّة، لأن منهج فاتيمو في تناول
ها هي، وليس في المقاصد العلنيّة للكاتب.
ـ العمل ذاته، ابتداء من الوجود والزمان الذي
فيزيقا على أساس أنها استجابة لحاجة نظريّة،
اجة أخلاقية عملية. وعن طريق هذه القراءة
لزمان على أنه الطريقة التي اختارها هايدغر
ى العشرينات من القرن الماضي، كان يبحث
والتصدّي لمحاولة مَسخ المجتمع وتحويله
لتي أصبحت في ما بعد الموضوع الأساسي

من الإنصات إليه، لا شيء أكثر، يُعيد فاتيمو،
تر بنيامين في أطروحات حول فلسفة التاريخ،
يين يَستلهمون مثالهم من "صورة الأجداد
ل الأحفاد المُحرَّرَين". وهذا في رأي فاتيمو
كر (Denken) كذِكْر (Andenken) والذي هو
تضعفين المغلوبين ليس هو وسيلة تاريخانيّة
ى، بل تأخذ عند فالتر بنيامين شكل "وثبة نَمِرٍ"
لماضي كمُركّز كثيف لحاضر إسكاتولوجي.
ول فاتيمو، التزمن المُعاش بأصالة الذي كان

العدميّة لمقدّماتها، فإن الهرمنيوطيقا تقابل
للتراث الديني الغربي[2]. وقد بدا له هذا الأمر
انيّة الذاتيّة الواقعيّة، أي الانتماء إلى الحداثة.
حيث إنه فقط على أساس الاستهلاك العدمي

حقيقته، أي حقيقة الواقع، والتي تتلخّص في
تأويلات". لكن الحداثة، يقول فاتيمو، هي
ننة لهذا التراث. فعلًا الهرمنيوطيقا تبدو أنها
حديثة وفلسفتها، التي هي انحلال ميتافيزيقا
الوحدة الكاثوليكيّة لأوروبا، الذي لعب فيه
يًّا، وذلك من خلال المبدأ اللوثري "الكتاب
ويلية العقلانية التي دشنها إسبينوزا وواصلها

رًا جديدًا، وتخلّت عن التصلّب العقلاني في
منهجيّة، الهرمنيوطيقا، بحسب فاتيمو، لكي
تتوقّف عن التماهي مع سلسلة من القواعد
، وتعترف بأنها مجرّد تقنية، تابعة وإجرائيّة،
للنصّ. من وجهة نظر تاريخيّة، الهرمنيوطيقا
بعيد عن تحديدات الدين، بحيث يمكن
لتي ميّزت الحداثة[1]. وهذا التطوّر العلماني
حاجزًا أمام أي عودة للتراث الديني، أو قراءة
هايدغرية يمكنها أن تُزيح هذا الحاجز، ذلك
كينونة يسمح بتحرير الهرمنيوطيقا من عبء
طيقية ترى أن تاريخ الحداثة هو تاريخ هيمنة
لتجذّر المستمرّ للتنوير. هذه السيرورة، التي
، يقول فاتيمو: أفقدت العلماء طوال حقبة
رفة، وبالتالي لكل حقيقة[2].

يدغر وغادامير، الحظر العقلاني التنويري،
إزاء الدين (amichevole nei confronti della
ازات فلسفة ما بعد الحداثة بخصوص نقطة
ن فاتيمو، ألا وهي التخلّي عن فكرة الحقيقة
مل قابل للتحقق منه تجريبيًّا. ومتى رُفضت
عيّة النفي العقلاني، التجريبي والوضعاني،

ربة الدينيّة، ستُقوّض، لا بل في رأي فاتيمو،
قدّمتها الفلسفة لمصلحة الإلحاد (a favore
وطيقي مع الدين ليس بالأمر العرضي، وإنما
ضى هايدغر على المثال الميتافيزيقي للحقيقة
ا حتى على تعابير أخرى، مثل الأسطورة،
الطراز الهيغلي. فاتيمو يَسعد لهذا التحوّل
ومصطلحات مشتقّة من قاموس الموروث
حيد هو أن هذا الاستعمال أُنزل في غير محلّه
ي إسناد نظري صريح.

لانفتاح التأويلي على تصوّر الهرمنيوطيقا في
سفة "سلبيّة"، أي فكر يُحرّر منظومة الخطابات
ق العقلانيّة العلمويّة. لكن بالنسبة لفاتيمو
ن من التعدديّة يمثّلان صدًى للتراث الفلسفي
عدة نَواحٍ[2]" لأرسطو، وبين "كلّم الله آباءنا
ئيّة بطُرُقٍ عديدة[3]" للرسول بولس. الرّهان
ر، الثاني إلى حدث متفرّد (تَجسُّد ابن الله)،
ن الهرمنيوطيقا والتراث الديني، ولكن أيضًا
ع به الهرمنيوطيقا. فاتيمو يقبل بتعدّد معاني
يتافيزيقيّة، أي من علاقة التناسب بين الجوهر
ية. وهذا في النهاية هو المعنى العدمي الذي
حيث تلقيح أو "عدوى (contaminazione)"
أو قراءتها في إطار تاريخ الوجود، كتاريخ

، هو نوع من التّناسب (*una analogia*)،
ه بـ"انزلاقٍ مَجَازي" (*uno scivolamento*
ر الهرمنيوطيقا للمجاز من عُبوديّة أحاديّة
لقاء الأخلاق الهرمنيوطيقيّة مع مبدأ الرحمة

؛ فهي لا شيء أكثر من التجاء النّثر الفلسفي
راء تحرير الفكر من مثال الموضوعيّة. فاتيمو
هو نفسه يشير إلى ذلك، لكن يعزوه إلى فكرة
نها أطروحات مختلفة ومتناقضة. ذلك أنه في
فإن الهرمنيوطيقا تزعم أنها تفكّر في تاريخيّتها
يخها، ومع ذلك تتقبّله بحرّية كأداة مفهومية
ن استتباعات" إضافية، ومن دون مسؤوليّة
هل بالإمكان التحدّث عن ملائكة، ثالوث
ف عن كيفيّة التعامل مع المعنى العقائدي لهذه
ينا؟

انتهجها فاتيمو لا تنفي هذه الإمكانيّة، لا
ي الوجود. إن الهرمنيوطيقا، يقول فاتيمو، لا
حيا عدميّة إلاّ إذا استعادت الرابط الجوهري،
ث الديني اليهودي - المسيحي؛ بما هو تراث
وطيقا الفلسفية الحديثة وُلِدَت في أوروبا،
الاهتمام على ظاهرة التأويل؛ بل لأن هذا
، التي تتصوّره كإفراغ (*kenosis*)، انتقاص،
رض من تأكيد فاتيمو على فكرة التجسّد هو
، بين تعدّد معاني الوجود الموحّد في مقولة
لاصي. هناك في تاريخ الفلسفة من استبدل
Aufhebun) الهيغلية، التجاوز الديالكتيكي،
ي الوقت نفسه بالرسالات السابقة. من هذه
سالة الأنبياء السابقين، لكنه يكشف معناها
جوهريّة، لا راهنية "حقيقتها تتمثّل فقط في
عاليمه[4]". لكن بالنسبة لفاتيمو هذا المشروع
ي الحقيقة كمطابقة، ويرجعنا إلى الميتافيزيقا

انيّة الهرمنيوطيقا، والثاني لأن تصوّر الحقيقة
، ومن شأنه أن يخلق طبقةً من الرجال مالكي
القادرون على القيام بالمهمّة التأويليّة.

– الانضباطيّة لمسألة الوحي هناك تراث
يني" نسبة إلى الراهب جواكينو دا فيوري
لقد تحدّث عن حقبة ثالثة في تاريخ الإنسانيّة
ح" (بعد مملكة الأب الخاصّة بالعهد القديم،
ا باستمرار المعنى الروحي للكتاب المقدّس،
. هذه مجرّد ملاحظة من طرف فاتيمو؛ لكي
مقدّسة، من دون الاعتماد الكلّي على رجال
اشى في نهاية المطاف مع بعض تلميحات
واحد فيه إنجيله الخاصّ، أو أمنية نوفاليس
، أو الانضباط الطقوسي الصّارم. لكن هذه
تبار، ووقع تغييبها وتهميشها لمدة طويلة.
تحالف بين قطبين متنافرين، لضرب حصار
، وصرامة السلطات الكنسيّة[1].

راث الديني الغربي يعني الالتقاء بإشكاليّات
الثقافة الحاليّة، والتفكّر النقدي في بُعدها
. الهرمنيوطيقا بحسب فاتيمو لها ما تقوله
"أسطورة" التجسّد والصّلب لا تقف بانتهاء
ول الروح القدس، وبتأويل الوحي من طرف

ليس هو بالأمر الفاضح؛ لأن الوحي في حدِّ
وكاملة، وإنما يتحدّث عن سيرورة في تقدّم
ن خلال العلاقة التي أرساها يسوع مع أنبياء

G. VATTIMO, Credere di credere. È possibile ess
لاعتقاد. هل من الممكن أن يكون المرء مسيحيًّا رغم

تأويل الأصيل للنبوّات، ولكنه قبْل أن يغادر
واصل في إرشادهم وتعليمهم، وهذا في رأي
طريق إعادة تأويل مضمونِ تعاليمه[1]".

فقط في الإنصات والفهم والتطبيق لتعاليم
في مقاربة هرمنيوطيقية دائمًا أكثر "حقيقيّة"
التي أرساها يسوع مع العهد القديم: "سمعتم
موصًا "لن أسمّيكم عبيدًا... وإنما أسميكم
ع هذه تعبّر بحسب فاتيمو عن منعرجٍ حاسم
ج من تعاليه وترفّعه على مخلوقاته واتّخذ
شأنه أن يكذّب حكمة العالم "أي الأحلام
في الإله على أنه المطلق، القدير، المتعالي:
"[2]". لكن المسيحية في نظر فاتيمو تجاوزت
بالحلّ التدريجي لكل مقدّس طبيعي، وهذه

تأويليّة التي تحدّث عنها جُوَاكِينُو؛ يمكن أن
بين مجموعة المؤمنين والسلطات الكنسيّة،
صّة من الأخلاق والعقيدة. فاتيمو كفيلسوف
نيوطيقا، ولا يرضى بأن تُقلّص حرية المقاربة
شنّ حملة ضد الإكليروس ويقول إن الهرميّة
سالة المسيحيّة، وتقف ضد أي تفسير يبدو لها
أكثر مرونة وانصياعًا للنزعة العلمانيّة. لكن،
علمانيّة هي منعرج حتمي مُسجّل في مصير
(*kenosi*)، من حيث هي إفراغ الله ذاته من
شرية الضعيفة، هي في نظر فاتيمو الحامل
مؤمن لا ينبغي عليه أن يَخشى العلمانيّة أو
ح بالتخلّص من البنى التقديسية للمجتمع،
بذاتها، تؤمن بعلمانيّة الدولة، وتستفيد من
، أقل تصلّبًا وحَرْفيّة من التأويلات الرسميّة.

أنها تقليصٌ للوعي الديني، أو ترك نهائي
ا، والفرصة الوحيدة للتخلّص فقط من التديّن
ة مطلقة، متعالية وانتقامية.

ت طبيعة تأويليّة للحقيقة، وبالتالي أنطولوجيا
لاّ إذا كانت الوريثة الأصليّة للتجسّد الالهي
عود إلى استاذه، الفيلسوف لويدجي باريسون
ذي وفّر الأدوات المفهوميّة للتفكير في هذا
رمنيوطيقا التجربة الدينية، والتي يدعوها، من
التجربة الدينيّة. الفلسفة بالنسبة لباريسون لا
لا تُعطَى إلّا في شكل أسطورة، يعني كحضور
ظور[1]. هذا الحضور أخذ في المسيحية شكل
د، أعني يسوع الذي جعل ممكنًا كل تمظهر
، في تعارض مع الاستعارة، يعني الحضور
مسيح لا يُبطل أساطير وقصص الآلهة الزائفة
لأوّل مرّة قادرة على الدلالة على الإلهي. لقد
أستاذه باريسون، وعوضًا عن الرمز استعمل
خلصها غير موجودة في نصوص باريسون،
لاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى. المسألة
العتيقة باستخدام الإنجيل، وهو أمر مفارق
ة ملموسة، في علمانية المسيحية على شكل
تلك الخاصّة بالأديان الأخرى. لقد اضطرّت
فة مع بروز الحداثة، وبسبب هذه الحداثة
رّف معها بوصفها أخطاءً؛ لأن باب الاعتقاد
وحيدة والموضوعيّة المكتملة قد أغلق. إن
اسطة تجسّد يسوع، أي الكِينُوزيس، انحدار
اته المتعاليّة، لا يمثل حقيقة ميتافيزيقية ثابتة،
رنته، ولم يختر التموقع فيه ما قبليًّا. إن قضية
ي من التعاليم المسيحيّة، ولا تختصّ فقط
منيوطيقا كفلسفة الحداثة، وهي صيغة أخرى

ذاتها، وعدم اختزالها في مجرّد فلسفة تعدّدية
filo) ذات منحًى نسبوي، وفي النهاية تافهة.
ـد على نحو حاسم موضوع شمولية الحقيقة
il destino)[1]. الحلّ الذي ارتأته الهرمنيوطيقا
لحقيقة مُصاغ طبقًا لمقاربة نقد ملكة الحكم
ض أطروحاته ليس على أساس برهان، وإنما
حقق كنتيجة لإجماع هو دائمًا عرضيّ ظرفي
قيقة، وإن كان مناسبًا على المستوى النظري،
ستيتيقيّة المشطّة، وبالتالي الانزواء عن الواقع
ق ويُقترَح على إجماع الآخرين. الحل الأقوم
لجانب الاستيتيقي للحقيقة، وهو ما نادى به
كلّم عن حقيقة الفنّ، وفي الصيغة الجماليّة
ذان تعدّد النظرات للعالم؛ باختلاف الأزمان
نظور الكلّي الذي يتمظهر في عالم التعاليم

النّـصّ والتّـأويـل

دراسـةٌ فـي منطـق الفهـم

د. مصطفى الغرافي[1]

تحليل الخطاب، المغرب.

ختلاف أشكالها وأصنافها، إنتاجًا رمزيًّا متعدّد
القراءة والتأويل يمتد شاخصًا أمام القارئ
نة بكيفيّة تكوّن النّصوص وتشكّل الخطابات.
من سيرورة القراءة والفهم لكونه يقوم بوظيفة
حيث تتعدّد التأويلات وتتنوّع بحسب مصالح
حركة الإحالات التي تولّدها العلامة لكي ينتشر
ي تفرزها الممارسة الإنسانيّة، فكل حاجة من
يًّا يستجيب لمضامينها. فما التأويل، وفق هذه
ات وتنوّعها"[1].

ه وتحصيل معناه من دون أن يشترط في ذلك
مع مقاصد المؤلف. **ولذلك يطلب من القارئ**
ك أن المؤلّف يدلّه على الطريق. وهذا كل ما
على الطريق مفصول بعضها عن بعض بفراغ
ك، أن يتجاوز هذه المعالم إلى ما وراءها"[2].
يله لم تعد مرهونة بمقاصد المؤلّف، حيث
رصية حدًّا أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل
راحت عمليّة القول تتقدّم وتتطوّر"[3]، لأنه لا
لذي قصده المؤلّف عندما أنجز نصّه أوّل مرّة.

ل لسيميائيات س. ش. بورس، المركز الثقافي العربي،

ار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت.)، ص 51.
ث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار

التي تضبط الفهم، ولكن الذي يضبطه هو
نصِّ"(1). ذلك أن قصد المؤلّف ومعنى النّصّ
المكتوب كما أشار بول ريكور. ما يؤدّي إلى
ن فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى
ؤلف عما يعنيه النص. وهكذا تفلت وظيفة
لفه، ويصير ما يعنيه النص الآن مهما أكثر مما

ية، إلى التطابق مع المقروء بقدر ما تطمح إلى
ركيبه، بما يتيح اكتشاف غنى النصّ وأصالته،
الإنسانيّة. مما يجعل منطق التأويل النصّي
عالم المعروضة أمام النص"(3). وبذلك تغدو
حصرة في المعنى الذي يمثل قصد المؤلف
ئ خلاله باكتشاف المعنى، ولكنه يقوم بإعادة
د بول ريكور أنه لا يمكن العثور على المعنى
سه. إذ لا يُقصد له أن يختزل إلى مجرد قصد
دما نحاول أن نفهم نصًّا ما، فنحن لا نحاول
حاول أن ننتقل إلى المنظور الذي كوّن فيه
حقيقة جوهرها، حصيلة التفاعل بين القارئ
ة تركيبيّة للإدراك والخلق. إذ القارئ يكشف
ى (يبرزه إلى الوجود) ويخلقه بهذا الاكتشاف

رمينوطيقية، تر. منذر العياشي، دار الكتاب الجديد

بد الغانمي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2- 2006،

تأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان،

بد الغانمي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2- 2006،

لتأويليّة فلسفيّة، تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح،

وص وخطابات تشكّلها ثقافة المؤلّف ويمثل
يتألف من كتابات متعددة تنحدر من ثقافات
ض، وتتحاكى وتتعارض، بيد أن هناك نقطة
قطة هي المؤلّف، كما دأبنا على القول، وإنما
ة الإقرار بـ"موت المؤلّف"[3]. إذ لم يعد من
ث عن غير ما، وعلى نياته النفسية التي تتستّر

توح على المعنى ليس باعتباره ماهيّة ضائعة
ن بوصفه إمكانًا دلاليًّا يفتح اتجاهًا جديدًا
على النص أسئلة جديدة مستمدّة من واقعه
إلى الحصول على أجوبة مغايرة لتلك التي
لى قراءة النصّ وتفسيره، لأن المعنى ليس
ث يتجسّد في مظهرين اثنين؛ المعنى الذي
المتلقّي، والمعنى الذي يدلّ عليه الخطاب
قصد النص إلى القول بـ"الاستقلال الدلالي"
تي تجمع بين الواقعة والمعنى[5]. إذ ما دمنا
لضرورة الإقرار باستقلال مقاصد النص عن
فعّالة ومنتجة للنصّ "النظر إلى مؤلّفه كأنه قد
ح العلاقة تامّة وثابتة بشكل ما عندما يموت
يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"[6]. ولا
من النصّ المعنى الذي يريد بقطع النظر عن
يل المعنى وبناء الدلالة. إذ يدل التأويل عند
يودّ النصّ، من حيث كونه استراتيجية نصّيّة،

م بنعبد العالي، دارتوبقال للنشر، البيضاء، 1993، ص

ما يؤكّد أن المصير التأويلي للنصّ يرتبط بآلية
ي "أن يبني سلاسل من الاستدلالات قادرة
يتعدّى جميع التوقّعات الموسوعيّة، إلا أنه
ممكنة يجب أن توجد في اللّغة بنية تجعل هذه

دلالة النّصوص والخطابات حصيلة التفاعل
ضروري لإنتاج المعنى، ولكنه مقيّد بالنصِّ"[4].
تضمّن بالضرورة إجابات عن جميع الأسئلة
قراء تتعدّد مستوياتهم وتختلف مصالحهم
ة أن النصَّ إمكان دلاليّ يرتبط بفعل القراءة
محكّمة في الإنجاز النصّي. وقد قرّر روبرت
ا في وضع المعنى، بل أحرار في العثور عليه،
ية المختلفة التي تخرجنا من نطاق كلمات
كل المعاني التي قد نستطيع ربطها بالنص عن

ورة تأويليّة تمكّن من إنتاج المعنى من خلال
آليات اشتغال الخطاب، وتحدّد الطريقة التي
ل التأليف وشروط الإنتاج النصّي. ما يجعل
يل على وسائله، أو مضامينه"[6]. ويعني ذلك

ويلي في النصوص الحكائية، تر. أنطوان أبو زيد، المركز
.

حمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات
.1
ضمن كتاب القارئ في النص، مقالات في الجمهور
ي كروسمان، تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار
ص 183.
لغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،

ث، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط2 (د.ت.)، ص

رئ وفاعليّته في بناء المعنى وإنتاج الدلالة،
وهو صفحة بيضاء، وإنما تكون له معلومات
تمادًا على مبدأ النظير، كما تسمح له بإعادة
، كما أن النصَّ بخصائصه الظاهرة هو الذي
والتصنيف والتِماسِ الخصائص النوعية"[1].
ب تجربة القارئ وطريقته في الفهم والتأويل.
، بوصفه ثمرة تعاون بين مقصدين وإرادتين.
نص تكمن أساسًا في إنتاج قارئ نموذجي
القارئ، فإن مبادرة هذا القارئ تكمن في
لكاتب المحسوس بل يتطابق مع استراتيجيّة
م النصوص وتأويلها لا ترتهن بالنص وحده،
ي الواقع "حصيلة التفاعل بينهما"[3].
ى يتأسّس على المشاركة بين قصديّة القارئ
ينفرد بتحديد المعنى المقصود في استقلال
روطه التي تحدّد أفق القراءة وتوجّه مسارات
ائيّة متعدّدة ومتنوّعة، والقارئ يفرض سلطته
فهم وأشكال التأويل التي يخضعها لحاجاته
أُمبرتو إيكو على المقاصد المضمّنة وهي في
زال مقاصد فاعل التلفظ التجريبي[4]. ما يؤكّد
منطق الداخلي الذي يتحكّم في استراتيجية

ت الخطاب، والحفر عميقًا في جذور تكونه
ت اشتغاله؛ أي الكيفية التي يتشيّد بها الخطاب
ه توصيل مقاصده بشكل ناجح وفعّال. ويمثل

1.، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 42.
يكية، ص 78.
اوب في الأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية،
.70

صوص وأحد عناصرها التكوينيّة البارزة. فقد
ذا هو لم يعمد إلى إخفاء قانون تأليفه بحيث
لنصُّ احتجابًا مزدوجًا للكاتب والقارئ على
ة والكاتب غائب عن فعل القراءة[2]. وينجم
موجبه ما سمّاه بعض الباحثين المعاصرين
خطاب المستقلّ" (أولسن). وهو خطاب لا
يحدث في الخطاب الشفاهي، لأن الخطاب

ص والخطابات، لأن "الأقوال الكبرى تعتمد
ر إلى أن "إنتاج العقل ذو إضمار، فلا يقصد
رضه تقديم موضوعه أكمل تقديم. بل سيظل
غة إضمارية"[5]. وما من شك أن المضمر في
لًا ممكنًا. إذ بقدر ابتعاد النصّ عن التصريح
لمحتملة والافتراضات الممكنة التي يفتحها
رئ ينبني على أساس الكشف والإخفاء؛ فهو
، بل تفاعل مقيّد وموسع بطريقة متبادلة بين ما
اء. إن ما هو خفيٌّ يحثّ القارئ على الفعل،
هو مكشوف"[6]. ما يؤكّد أن بناء النصّ على
ة التّواصلية للقارئ مع النصّ الذي يغدو، في
ير ولا يقول، ويوحي ولا يحيل. ولذلك أكد
ما، خصوصًا إذا كان غير مباشر، ينبغي على
.[7]

هاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1- 1998، ص 13.

ن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني
1994، ص 129.
ل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون
.

.12

ي النصّ لا يتعلّق بنقصٍ في الكفاءة اللغويّة
ق، باستراتيجيّة نصيّة ضمنيّة يشكّل خلالها
استنطاقه من أجل الكشف عن المقاصد التي
ب والإضمار. إذ يعدّ المضمر بمثابة أسئلة
ب منهم "أن يجيبوا عنها باستكمال فراغات
تجابتهم للمطالب وأن تتوازى تلك الإجابة
وعلى هذا الأساس نظر إلى عناصر الإضمار
من خلالها التواصل. وهي تشكّل نوعًا من
ـ لكنها ليست مطابقة له. وبمعنى من المعاني
مصاغ للنصِّ المصاغ"[2].

ا يظهر، ويحجب بقدر ما يكشف، لأن "ما
ي"ما لم يقل"[3]. إذ يشتمل النصّ على زمرة
واعية الخفيّة التي "تتكشّف عن طريق تفسير
[4]. ويترتب على هذا الرأي النقدي أن الوجهة
ي النظر إليها في ضوء النسق المضمر الذي
لة النصّ العميقة ليست هي ما أراد الكاتب
حالاته غير المعلنة"[5]. إذ الخطاب يقول من
لا هي في وعي الرعيّة الثقافيّة. وهذه الأشياء
يات الخطاب، سواء ما يقصده المؤلّف أو ما

لخطاب الواصف، ضمن الكتاب الجماعي مقالات في
الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، وحدة البحث

نقدية، تر. خالد التوزاني والجيلالي الكدية، منشورات

لنصي في البحث الاجتماعي، تر. طلال وهبة، المنظّمة
.
ة عيبال للدراسات والنشر، ط 1- 1991، ص 39.

ساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط

يتوخّى "الترسيخ غير المباشر"[1]، حيث يلجأ
ى قانون الصمت الذي يحظّر التحدّث عن بعض
ى مجال "المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه". فقد
ا لا تتمثّل في الإيضاح العلمي لما هو مصرّح به
لط الضوء على المضمر لا الصريح"[3].

ن نطاق البحث والتفكير. وتمثّل هذه المنطقة
شكّل من المستبعد المنسي والمسكوت عنه
بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيّات
"[4]، لكن الممتنع على التفكير يغدو من
ت أدوات ومناهج جديدة أثبتت فاعليتها في
يجري النظر إلى أشكال الخطاب المختلفة
المعنى وإنتاج الدلالة استنادًا إلى معطيات
التي يندرج ضمنها، حيث اللّغة "جزء من بنية
ثم لا تؤدّي وظيفتها، التواصليّة بوصفها بنية
ه الناحية لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق
صمت والسكوت في بنية الخطاب"[5]. وهو
ستغال النسق الثقافي باعتباره دلالة مضمرة
تبط بالمستوى اللغوي الحرفي فقط، ولكنه
افي الذي نشأت فيه النصوص وتولّدت عنه
لتأويلية التي تفضي، انطلاقًا من المحتويات
أكثر تواريًا واحتمالًا"[6]. ويمثل التأويل أداة
يكور إلى أن القراءة التأويلية تستلزم التعامل
نى الأوّلي، فضلًا عن نفسه، إلى معنى غير

.30

ن أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، ط1-

البيضاء، ط 1- 1993، ص 63.
يقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1-1995، ص

.30

حلال المعنى الأول، وتشكّل هذه الدائرة من
التأويلي، الذي يقوم فيه فعل التأويل، بوصفه
معنى الظاهر[1].

كل صريح، ولكنه يلجأ، في كثير من الأحيان،
حمله بطريقة غير مباشرة، لأن الرقابة التي
بات تمنعها من "الإفصاح عن نفسها إفصاحًا
قوالب الفكر وطرق التعبير. ذلك ما يشكّل
سول إليه من اختراق حدود اللّغة والمنطق"[2].
يرها عدم الاقتصار على ما يقال، ولكن ينبغي

د بمقاصد منجزة، ولكنها تمثّل أفقًا مفتوحًا
إذ "معنى النصّ دائمًا ما يتجاوز مؤلّفه وليس
هم ليس إعادة إنتاج، وإنما هو فعاليّة إنتاجيّة
ة الفعالة عند حدود ما يعلنه النصّ ويصرّح
سكت عنه. إذ "من خصوصيات النصّ أنه لا
ة المدلول في الألفاظ المفردة) بل يعبّر أيضًا
رتو إيكو أن النصّ يتميّز عن سواه من نماذج
ج "ما لا يقال"[6]. ما يدلّ على أن النصّ يخفي

عوري، ليس في وعي المؤلف ولا في وعي
ه كاتبٍ فرد، ولكنه انوجد عبر عمليات من
يتلبّس الخطاب ورعيّة الخطاب من مؤلّفين
ج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمر. وهو أكثر

ثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1986.

.12

لك تحتاج النصوص "ألا تفهم بمقتضى ما
. وهنا يبلغ مفهوم التأويل ذروته"[2].
إلى "النّصوص التي تقبل الاستنطاق، لأنها
ما فيها فهي لا تقبل استنطاقًا ولا تتحمّله"[3].
يحجبه الخطاب ويسكت عنه، أمرًا سائغًا بل
القراءة والتأويل لا تتقيّد بما تم التصريح به
عليه النصّ ويحتمله من دلالات متضمّنة، لأن
القصد المحدّد هو بالضبط ما يحدث التفاعل
دم التماثل الأساسي بين القارئ والنصّ هي
.

ي الخطاب أهمية قصوى، لأنه يتيح للقارئ
الصمت مسلكا يلوذ به المؤلف من أجل
ينطوي على قيمة تداولية كبيرة، إذ هو بمثابة
ء مواطن الفراغ والتيه في مجاهل التأويل،
، طيّع، متعدّد إمكانيات التأويل"[5].يكتسي
يتيح للقارئ ارتياد آفاق تأويلية غير مسبوقة.
من أجل التعبير والبيان. وقد تنبّه علماء
ته التداوليّة. يقول الجرجاني: وهو باب دقيق
شبيه بالسّحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح
ادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم
عُدَّ الصّمت أبلغ من الكلام، لأن "النفس

لأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية، منشورات

ص 40.
محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت.)،

ث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله أحمد
3 (د.ت.)، ص 77.

ة إنتاجيّة، لا تكتفي بشرح النصّ أو تفسيره،
ن قبل عن طريق تفكيك طبقات النصّ وإعادة
ها الخطاب في بناء مسلّماته ومصادراته التي
ة لا تقبل الشك، أو الطعن. إذ جميع النصوص
تعيّن ملؤها. وهذه الفراغات هي التي تحفّز
جابية وفعّالة، حيث يعمل القارئ على إضافة
نصّ، ولكنه يشير إليها بشكل ضمني. وهو ما
ئ، لأن "المعاني الضمنيّة وليس التصريحات
إذ النصّ آلة كسول تحتاج إلى تعاون القارئ
المعنى الذي يجلبه إليها[2]. ولا تتحقّق دلالة
ة التي تساعد على الوصول إلى البنى الدلاليّة
طح. وبذلك يغدو من الممكن تفعيل النصّ

ب النصوص التي تقوم على أساس الحجب
نوى مضمر ما أن يتكبّد الشّخص الذي يفك
اوي فائض العمل الإنتاجي الذي يتطلّبه ترميز
اءة فعلاً متجدّدًا بتجدّد آفاق التلقّي وأشكال
فسير، ولكنها عملية تفكيك وإعادة بناء وفق
عن المواقف التي تفاعلت معها النصوص
لأن "القراءة خلق جديد للنصِّ واكتشاف
مأته الأولى"[5].
ض أعمال الماضي في تجاوز حاجز الزمن،
تي تواظب على قراءتها والتفاعل معها رغم

جاوب في الأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية،
.100

.19
قا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط2- 2003،

ـ التلقّي. ويرجع ذلك إلى كونها صيغت على
تقبل بوصفها تمثّل الجواب الضمني الذي
م المضمون المعرفي والإنساني الذي تحمله
. إذ "الطريقة التي يقدّم بها النصّ نفسه بصفته
ادات الفهم المعاصرة. ليست ماضويّة النصّ
لاقتها بحاضر التأويل. لذلك تبقى النصوص،
جيل بعد جيل لكن لخضوعها المستمرّ لتأويلٍ
اضر"[1]. وهو ما يتيح للقارئ الذي ينطلق من
جديدة في النص تسمح بتوظيفه وإعادة إنتاجه
لك أن "أثر العمل وتلقّيه يلتحمان في حوار
كن لهذا الخطاب أن يستمرّ في "قول شيء ما"
سرة الجواب المضمر المتضمّن في الخطاب
ل يتعيّن عليها هي أن تطرحه الآن"[2].

ومن هنا تغدو النصوص "ساحة للصراع
لمختلف الصراعات الإيديولوجيّة الساعية
ب في نسيجه اللغوي الأفكار والمعتقدات
ل الاجتماعي الذي تتفاعل معه وتولد عنه
المواقف التي تكون العقيدة الإيديولوجيّة
بأنها المعتقدات الأساس التي تنظّم الصور
حكمها. ويتولّى الخطاب تجسيمها والتعبير

س تستند إلى استراتيجيّة معقّدة من التفاعل

ـ والمصداقية في التأويل، تر. فلاح رحيم، دار الكتاب

ـ تأويل جديد للنصِّ الأدبي، تر. رشيد بنحدو، مطبعة
.16
ـيخيّة للخطاب، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي

بين المهارات التي تتطلّبها قراءة النصوص
كان تأويلي مفتوح على تجربة المعنى كما
ويدلّ ذلك على أن "النصّ خاضع لتوجّه
منه (لسان ولغة مرحلة ومجتمع محدّدين)،
فيها كخطابٍ"[1]. ما يجعل النّصوص، مهما
تخرج عن كونها إطارًا تستثمره الثقافة على
رسمت لها وصيغت من أجلها. فقد أشار
العالم الاجتماعي والحياة البشريّة، وقسط،
تلّت مكانـها فيها وفسّرتـها، حتى حين يبدو
ك يغدو من الضروري الربط بين "النصوص
بالوقائع المتعلّقة بالقوّة والسلطة، والمتعلّقة
ل والنساء والحركات الاجتماعيّة والسلطات
صوص أمرًا ممكنًا، وهي التي تطرحها لقراء

بغي دمجها في سياقات ثقافيّة أوسع من أجل
ى صانعو النّصوص سوى نتاج ثقافي. وهم
اكرتهم كأفراد، وفي ذاكرة اللاوعي الجمعي
ة "نصٌّ جامع تقوم في أنحائه نصوص أخرى
السابقة، ونصوص الثقافة الراهنة"[5].
ة سيميائيّة لا تنفصل عن البنية المعرفيّة التي
في ضوئه قيمة النّصوص وأهميّة الخطابات.
فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الخاصّيّة التي

ي، دار توبقال، البيضاء، ط2- 1997، ص: 9.
بد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب،

بويّة إلى التشريحيّة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط

لي وعبد الله صولة ومحمد القاضي، حوليات الجامعة

الإنتاجات اللفظيّة المختلفة لا يمكن أن تعدَّ
ك القول "لا يصير نصًّا إلاّ داخل ثقافة معيّنة،
هة نظر المنتمين إلى ثقافة خاصة، لأن الكلام
ا من طرف ثقافة أخرى"[2]. ومن المؤكد أن
، في فترة تاريخية محدّدة، ليس مطلقًا وثابتًا
خاصّة تحكم إنتاج الأقوال والنّصوص فيها،
ي تمحو هذه الأقوال والنّصوص"[3]. وينجم
لخطابات؛ فقد تحظى أصناف من الخطاب
في فترة تاريخيّة معيّنة، ثم لا تلبث التحوّلات
امش لتظهر أصنافٌ أخرى تستجيب للذوق
م القرّاء، حيث توجد في كل مجتمع "مرويّات
يغٌ ونصوصٌ ومجموعات من الخطابات التي
ي سردُها بحسب ظروف جدّ محدّدة. وأشياء
فيها شيئًا هو أشبه ما يكون بسرٍّ أو بثروةٍ"[4].
ن نأخذ في الاعتبار "تجربة التوتّر"[5] الناجمة
ن الثقافي المعاصر. فقد ذكر بول ريكور أن
من يد إلى يد من غير فتحها، ولكننا نأخذ
خذ نفسها؛ ولذا فإن كل التقاليد تحيا بفضل
دة تركيب النّسق التراثي وتنظيمه، استنادًا إلى
م الهوة بين الأفقين نظرًا لقدرتها الفائقة على
في الغربة عن نظام القيم الذي يخترق النص
القارئ المعاصر.

ادريس الخطاب، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط 1-

ليعة، بيروت، ط 1- 1982، ص 13.
ة، ضمن الهرمنيوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة

، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 11.

رمينوطيقية، تر. منذر العياشي، دار الكتاب الجديد

ل ريكور، إن قراءة الخطاب التراثي تتراوح
ل. يُضاف إليهما زمن ثالث عميق هو زمن
ن أمرًا ممكنًا[1]. إذ في الوقت الذي يبتعد فيه
ى سلسلة لا محدودة من القراءات المقيمة
. على النصّ باختصار أن يكون قادرًا، سواء
زالة السياق على نحو يسمح بإعادته في حالة
اءة"[2].

لا يتطلّب معرفة معمّقة بقواعد اللّغة فقط،
رفة موسّعة بالسياقات الثقافيّة التي نشأت
ل مع النّصوص والخطابات هو بمعنى من
ضاري الذي اشتبكت معه وانبثقت عنه. ما
منظور إيديولوجي شخصي"[3]. ويستوجب
واحد يصلح لتفسير جميع النّصوص، وذلك
ة تتّصل اتصالًا وثيقًا بالعالم الخارجي، إما
الخارجي، أو عن طريق التشويش المتعمّد
ا إحالات لا يستطيع المفسر احتواءها داخل
ر، وهكذا يمكننا القول إنه ليس هناك معايير
ها"[4]. ويرجع ذلك إلى أن النصّ "نسيج من
ي من اللّغات الثقافيّة السابقة أو المعاصرة
واصل بين القارئ والنصّ مرتبطة بجملة من
وكذا تاريخ التأويلات السابقة"[6]. ما يجعل
كّك الأول أنظمة النّصوص الثقافية الظاهرة،
فيها. أما الآخر فيقوم على رؤية نقديّة تتوخّى
ها النصّ وأسهمت في إنتاجه. وهي سياقات

لوجيا،تر. نهاد صليحة، فصول، ع3– 1985، ص 81.
بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء 1993، ص

بكية، ص 86.

ا "أبنية لا شعورية للثقافة"[2]. ما يجعلها بنية
وتوجيهه لخدمة غايات محدّدة. إذ ما دامت
وارد سعيد[3]، فمن الطبيعي أن تخضع للنسق
ي أنتجها أول مرة من جهة، والمجتمع الذي
جهة ثانية. إذ ما من شك أن النّصوص تشترك
لكونها تعبيرًا عن المتخيّل الثقافي وتجسيدًا
رسيخه عن طريق إعادة إنتاجه. ولذلك يجري
ماعيّة وثقافيّة لكونها "تمثّل جوانب من العالم
مشاركين في الحوادث الاجتماعيّة ومواقفهم
ص والمقام الذي يشكّل سياقه"[4].

يات السّياق الثقافي الذي تفاعل معه وصدر
لًا صادقًا للواقع ولا نقلًا أمينًا له. فقد أشار
قد فعلًا أنه يمتلك المعنى الشّرعي للكتاب،
حوّل هذا المعنى المفرد إلى المعنى المتعدّد،
حه"[5]. وبذلك يغدو ربط النّص بواقعٍ محددٍ
جب مضاعف؛ إغفال لحقيقة النّص من جهة،
لا واقع يوجد في عريه وصفاقته. وإنما هناك
أو الفراغات التي لا تخضع لها؛ أي لا يوجد

وص والخطابات التراثيّة النظر إليها في ضوء
د أشار غادامير إلى أن عمليّة فهم النّصوص
. والجواب[7]. ولا يمكن فهم النصوص ما

.8
ص 37.

لنصّي في البحث الاجتماعي، تر. طلال وهبة، المنظمة
.6
مركز الإنماء الحضاري، ط1– 1994، ص 82.

طلقت منه وحاولت أن تجيب عنه. إذ "كل
يمكن، من جهة أولى، فهمها بموجب زمانها
سها تجعل زمانها ومكانها قابلين للفهم"[1].
النصّ التراثي وحاول الإجابة عنه يتعيّن على
لسّياقات الثقافية والاجتماعية التي صدرت
على مختلف المبادئ والقواعد الضمنيّة التي
ستراتيجيات الإنتاج النصّي، لأن عملية قراءة
صولنا الثقافيّة. وهي لا تقتضي قراءة المقروء
ص قراءة ما لم يقرأ"[2].

وص وتأويلها وفق استراتيجيّة معقّدة من
د الثقافية"[3]، لأن التأويلات، مهما اختلفت،
ن، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة،
هما بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع
القراءة، دمج الأفق التاريخي الذي انبثق عنه
فعل التلقّي بما يقود إلى "انصهار الآفاق"[5].
معزل عن أفق الماضي، فـ"أن نمتلك حسًّا
التاريخي الذي يمتد متلازمًا مع الحياة التي
هذا الإجراء بدمج التراث في الواقع الثقافي
المثقل بهموم الماضي منطلقًا للتفكير في
قراءة المعاصرة للتراث محكومة بالأفق الذي
إذ يتحقّق فعل القراءة "في الحاضر بكل ما
، ومن أفق معرفي وخبرة محدّدين. ومعنى

صالح، قضايا إسلاميّة معاصرة، ع 59- 60/ 2014،

روت، ط1- 1993، ص 53- 54.
ياسر شعبان، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، ط

لأهداف، تر. محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم
، ط 2 – 2006، ص 149.

ي قراءة تنطلق من طرح أسئلة تبحث لها عن
تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة،
طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آليّاتها"[1].

ز فصل الوعي الثقافي المعاصر عن الأطر
مل الخطاب التراثي عن النظام الثقافي الذي
التعامل مع التراث نهجًا قرائيًّا يقوم على
اثي معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لقارئه في الآن
فصل عن طريق التعامل مع النصّ باعتباره
محتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي.
النصّ بوصفه معاصرًا لنا على صعيد الفهم
راثي إلى دائرة اهتمام القارئ المعاصر الذي
ويرها[2]. ولذلك أكد أمبرتو إيكو أن "العمل
الماضي بل يعني أحيانًا العودة إليه، لا لفهم
ما يمكن أن يقال، أو على الأقل ما يمكن قوله
راءة ما قيل آنذاك"[3].

منفصلًا عنا، ولكنه موصول بنا لكونه جزءًا
إعادة إنتاجه نسهم في تعميق معرفتنا بأنفسنا
ع نصوص التراث اكتساب أفق تاريخي يتيح
ت لها النصوص التراثية عبر تاريخ طويل من
ت ليس واحدًا بالنسبة لجميع الأجيال، ولكنه
ل للتراث وحسب ما يريده منه. ولذلك كان
، "أن يعي القارئ انحيازه الخاص. وبذلك
خريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل

النصِّ التراثي في ضوء معايير الأفق الثقافي

التأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط7- 1992،

.3

فقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي
سيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا"[1]. ولا
ني يثيرها الراهن الثقافي، لأن اكتساب أفق
لضرورة التطابق مع الموقف التراثي، ولكن
تعادة معنى التراث عن طريق إعادة بناء أفقه
حاضر. إذ "كل مواجهة مع التراث، تحدث
مّن تجربة توتّر بين النص والحاضر. والمهمة
من خلال القيام بمحاولة مماثلتها بسذاجة،
وهذا هو السبب في أن إسقاط أفق تاريخي
ن المقترب التأويلي"[2]. ويفرض ذلك قراءة
يّة والفكريّة التي ارتبطت بها وانبثقت عنها،
جتماعيّة، دينيّة، أخلاقيّة، تفرضها، في لحظة
ة التي يقبلها ضمنيًّا المؤلّف وجمهوره[3].
، ينبغي أن يفهم"[4]. إذ يستدعي التعامل مع
بالضرورة قراءة تاريخيّة تتغيّر نتائجها وتتبدّل
ني يصدر عنها فعل القراءة، وبحسب أنماط
س وتأويلها. ولذلك يتغيّر الإشكال المعرفي
حكم، كما تتغير نتائج القراءة وأشكال التلقّي
ة الوظيفة التي يراد لنصوصه أن تؤدّيها. فكما
ثقافي الخاصّ، فإن فعل القراءة لا ينفك عن
وات اللازمة لفهم خطاب الماضي وتأويله.
وتأويل الخطابات دمجها في أنساق فكريّة
رها، لأن دلالة الخطاب لا تنفك عن النظام
نًا للحقيقة يتولّى مراقبة الخطابات وتحديد
تاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في الوقت

ساق الثقافية، تر. عبدالكبير الشرقاوي- دار توبقال

يعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون
تحكّم في حدوثه المحتمل"[1]. لكن الخطاب
ط، ولكنه أصبح منتجًا لها أيضًا. إذ لم تعد
وجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلق
حث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته"[2].
على تحديد مواطن الحقيقة، بل إن مفهوم
مجموع الطرق والعمليات التي يتمّ بفضلها

قل تنازع تتجاذبه مصالح القراء الذين ينتجون
ة القوة والهيمنة بوصفها صفة ملازمة لأنظمة
رد تعبيرٍ محضٍ عن الممارسات الاجتماعيّة،
رجه التحديد، ممارسة السلطة"[4]، لأن "فهم
مع السلطة"[5]. ولذلك شكّل الخطاب فضاءً
ة عليه. إذ "الخطاب ليس فقط هو ما يظهر أو
غبة. وما دام الخطاب والتاريخ ما فتآ يعلمانا
ت، أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من
حاول الاستيلاء عليها"[6].
رسة اجتماعيّة ثقافية، لا يمتلك سلطة في حدّ
عل من خارجه، لأن "أي أداء للكلام سيكون
خص يملك سلطة الكلام"[7]. ويرجع ذلك
ا، ولكنها وسيلة لاكتساب السلطة والحفاظ

سفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر،

نظرية والمنهجية في التحليل النقدي للخطاب وتحليل
تحليل النقدي للخطاب، ص 82.
.19

بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط 3- 2007،

ظيفها جيدًا[1]. يتعلّق الأمر بالجهة التي تملك
ك باسمها. إذ "ليست سلطة الكلام إلاّ السّلطة
لق بلسان جهة معيّنة"[2].

يخية للخطاب، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي

ياةِ الكتابيّةِ
اديّةِ عند ريكور

ـ الفرحان[1]

لوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

الحياة الكتابيّة للذّات الاعتقاديّة" عند بول
ت المؤمنة بوصفها ذاتًا تعتقد في قدرتها على
محدوديّة الحجاج الفلسفي في الاستدلال
في العالم. وبهذا فإنّ التساؤل الذي يحكم
نحو فهم معنى الحياة الكتابية للذّات المؤمنة
قدرة مشتقّة من القدرات الأصلية للذّات أم إنّ
الأخرى؟

ء

على التفسير المنهجي، أي: الاغتراب عن
ت عن طريق العلوم التجريبية والإنسانية؛
عادة تَملّكها من خلال التّوقّعات التي تَحكم
ريكور على مفهوم إعادة التملّك لمعطيات
مرحلتين من الفهم:
الفهم، وهنا يتطلّب منّا الأمر الكشف عن
توقّعات فهمنا للظّاهرة؛ إذ يرتبط مفهوم
ين نوع التّخمين والطّبيعة العلمية للتصديق،
أفضل تفسير، اعتمادًا على قانون الترجيح
لذّاتي؛ كما لو كنا أمام "منطق الكشف" على
صلاحية على حدّ تعبير ريكور "التحرّك بين
مكن دائمًا الوقوف مع أو ضدّ تأويل معيّن،
ل بينها، والبحث عن اتفاق، حتى لو كان هذا

ي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، 2003، ص 128.

سير في ضوء انتمائنا إلى العالم الذي نوجد
رضين: إما أن نقرأ ناتج التفسير في نوع من
يه، فنعامل الظاهرة المدروسة بوصفها كيانًا
ة والتشيّوئية التي توجد عليها الذّات في حالة
نوع من الإحالة إلى العالم الذي نوجد فيه
ريّة، فهي نوع العالم الذي تنفتح عليه دلاليّات
، الذي ينطوي على نتائج مطمورة، وليست
متجلِّية ومفضوحة، ولكن غفلتنا المأخوذة
ليها. يستدعي منّا هذا الأمر التحرّر من العادة
ي متحكِّم في قدرتنا على الإقدام والمبادرة
ع. ينبغي، وفق هذا المنظور، أن نكون قرّاء
جوارحنا لا قرّاء مردِّدين باللسان فقط. يكون
من الوجود.

وموقع- أوّلي Proposition لكيفيّة من الوجود
على طريقة وجودها في العالم تشترع فهمًا
التأويل، مع ريكور، هو العملية التي تكتشف
هي بمثابة صور حياة جديدة للذّات. وبهذا،
رموز، والعلامات، والأفعال، والمؤسّسات،
ولا يشترع لنفسه بحثًا عن الأساس الذّاتي
ذاته حين يتلقّى كيفيّة جديدة من الوجود من

لظهور بوصفه نوعًا من الاستحواذ، أو نوعًا
من ذلك، على لحظة فقدان للذّات الأنانيّة
ع من أنواع الكليّة ونزع الزمانيّة المؤكّد عليها
كلِّيّة بدورها بقوّة انكشاف النصّ المتميّزة عن
العالم، مع ريكور، تقوم مقام النّص المفتوح
لا مع التأويل الذي يذعن لأمر النصّ، ويتبع
ا الفهم الذّاتي يودّ ريكور أن يعارض الذّات،
تدّعي أنّها تسبقه. إنّ النص بقوته الكلِّية على
أن تكون ذاتًا (Soi)[1].

، ص 148.

الإنسان في العالم من مكانة تذكر في فلسفة
تنا نؤمن به لقرون مضت كوعي وإرادة وكذات
ع النّقد الجذري لأساتذة الارتياب ماركس
من النقد البنيوي والهايدجري والتفكيكي،
عدم القدرة على فهم الإنسان لذاته، فصاحب
ية حول معنى الذّات وقدرتها على الفعل.

ل القائمة على الوصف والقصديّة والاختزال
تأويل معنى الشّرّ قصد الكشف عن المعنى
عصر ضاق على أناسه بحرب عالمية ضروس
رمنيوطيقا. فانتقد الفينومينولوجيا التي قادت
اتي، وأصبحت عاجزة، في نظر ريكور، عن
ور إلى استخلاص منهج الفلسفة التّفكريّة أو
بد المجهود الذي تقيمه الذّات لفهم ذاتها عبر
بر توسّط الغير الذي يقصد به عالم الإشارات
في نظره ليس أبدًا شيئًا معطى بوصفه حدسًا
تطمح إليه البينذاتيّة (= الذّات عينها كآخر)
العالم، وتأويل رموزه وعلاماته ونصوصه.
اتي بدل التأمّل الذّاتي:"إنّ الذّات لا تتعرّف
ات المودعة في ذاكرتها ومتخيلها من قِبل
فهم الذّات والعالم الذكاء الهرمنيوطيقي لا

سيس معنى الوجود الإنساني في العالم بدءًا
يفيد بأنّ "الفهم يوجد هنا مسبقًا"، وبهذا
ات للمعنى الذي يجسّد وجودها مسبقًا في
والثقافي والديني والسياسي والتاريخي. لقد
منيوطيقية لريكور بمثابة "إشهاد" الذّات على

لمجموع القدرات الإنسانيّة، حيث يقول

(1) P. RICŒUR, Réflexion faite: autobiographie i

رتبط بالصيغة الحاملة لمعنى القدرة الإنسانيّة
'ضمانة تضمن قدرة الذّات - عينها على أن
هي خالية بكلّ تأكيد من كلّ ضمانة مرتبطة
(croyance) ينقصه التأسيس ما يجعله هشًّا،
للّفظ الذي يعيّنه بصورة أفضل هو "الثقة"[3].
كة الإثبات التي تؤسِّس تكوينيًّا الكينونة عينها
ح للكوجيطو المجروح؛ أي الكوجيطو الذي
كسّر العلاقة التي تُوجد بين التفكّر والحدس
يقبل مكانة التأويل في معرفة الذّات (Soi).
ا يمكن اعتبار هرمنيوطيقا الذّات بديلًا في
ولوجي للكوجيطو عند ديكارت والإذلال
في جزء منه، أي الاعتقاد، مُسَوّغًا للقرابة بين
témo)، الذي يمكن جمعهما تحت صيغة
، ما يمكن أن ندعوه بطريقة أخرى اليقين
العملي، والمعرَّف عن حقٍّ كـضمانة تكون
agissa) ومُكابِدة (souffrant)[5]. إن السؤال
"ما أكُون؟ " ولكن سؤال "منْ أكون؟ "

ى إثبات وجودي! هذا ما يريد استخلاصه
ن القادر أو قدرات الذّات في مقدّمة كتاب
يمثل موضوع الإنسان القادر الخيط الهادي
ت البادي للعيان. لقد ارتضيت موضوعة: أنا
خلال سنوات التعلّم والتحصيل، في تصنيفي
وصفها: قدرة الإنسان المشروع الذي يواجه
(émotion)، كما يواجه حدوده اللامتجاوزة؛
ضوعة: أنا أقدر، للظهور في كتابي: الذّات -

(1) P. RICŒUR, Parcours de la reconnaissance, P
(2) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Pari
(3) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.c
(4) Ibid. p. 33.
(5) Ibid. p.35.

لاقًا من أربع كيفيات (modalités): "أقْدِرُ أن
أقْدِرُ أن أَتَحمَّلَ تبعة أفعالي الخاصة. وتحت
سهاماتي المتوالية في فلسفة اللّغة والمنتظمة
ة، والجملة، والنصّ؛ كما يمكن استعادة
ئمة على الاستناد إلى الحوافز والأسباب في
ري للقصص بالاستناد إلى قوّتها البنائية في
ريخ، والتأمّلات في الزمن، وأخيرًا نظراتي
ب أن أقول إنه حول فلسفة أخلاق الواجب
ه الحقيقة لم تتبيّن لي إلاّ مؤخرًا. وهذا فقط،
ة الأخلاقيّة للفعل (imputation) لم يظهر لي
وى السردي والمستوى الإتيقي [..]. وبالقدر
الأخلاقيّة، حيّزًا لظهور تمفصل جديد داخلي
ياة المكتملة، وبين أخلاق الواجب الملزمة
بين الأخلاقيات التي تفرض الالتزام بأخلاق
عمليّة المتميّزة، كحقل فنّ التطبيب، وحقل
ر أطواره التوثيقية، والتفسيرية، والسّردية)؛
واجهة عوالم متعارضة للاقتصاد والثقافة،

حجاج الفلسفي في الدّراسات التسع من كتابه:
ّ وجود الذّات يتقوّم من خلال وجود الذّات
عمال المنجزة للذّات في الحياة قصد الكشف
عالها ونشاطاتها العمليّة - إلى وضع الآخر
في نهاية الدراسة العاشرة الأخيرة من مجمل
ا - كآخر ما يلي: "ربما كان على الفيلسوف
ولا يقدر أن يقول، إن كان هذا الآخر مصدر

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Pari

(2) P. RICŒUR, " Promenade au fil d'un chemin "
Paul Ricœur, padoue, Il poligrafo, 2000, pp.1

D, JERVOLINO, " La question de l'unité de l
développements ", in Ricoeur- Herméneutique

و يقدر هو الآخر بدوره أن يتفرّس في وجهي؛
مثّل، في حين دَيْني نحوهم هو مكوِّن إلى حدّ
حي، الله الغائب -؛ أم هو مكان فارغ. أمام
قّف الخطاب الفلسفي"[1].

: الذّات - عينها كآخر إلى أن الآخر قد يأخذ
الحجاجيّة الفلسفيّة التي تضع الإيمان خارج
ي يتّخذ معنى الشّاهد على معنى أفعالي.

الميتا" في فهم ينابيع الذّات الدالة على معنى
فيزيقا العصر الهرمنيوطيقي للعقل الذي فقد
، وصار الحديث عن "عقلانيّة رمزيّة ممكنة"،

.

فلسفة ريكور أنّ "فكر ريكور - منذ كتاباته
التحليليّة المتأخِّرة عن الذاكرة - يعدّ تأمّلَا

ا يتعلّق بالمتخيّل في ثلاث نقاط أساسيّة:

يد للمتخيّل من خلال "تحرير الصورة" من
على تثبيت مفهوم الصورة الإدراكيّة والذهنيّة
التي تشتغل على المعنى واللّغة[3].

اللّغة ليكشف عن أنّ الصورة لا تمتلك فقط
لك إحالة على عالم الممكنات.

بالفعل الإنساني من خلال التبصّر في حريّة
الرمزي في الممارسة العمليّة للفعل الإنساني
يقوِّم الفعل ويصيِّره مفهومًا في العالم.

المتخيّل الإنساني، قصد فهم المعنى الذي
رّف في العالم، ملتزمًا بالتوجيهات الكبرى
التوجيهيّة التالية لهوسرل في كتابه: أفكار1،

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.c
(2) M.FOESSEL, " Paul Ricœur ou les puissances
Paris, (Points Essais2007 ,) , p.8 .
(3) P. RICŒUR, Du texte à l'action, Paris, Colle

للفينومينولوجيا"[1]. إنّ قدرة الفينومينولوجيا
صف الظواهر هو ما سيقود ريكور إلى الاقتناع
ل بل هو ملكة إنسانيّة في بلورة عالم الممكن.
الترنسداليّة لفينومينولوجيا هوسرل من خلال
لعيم الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا رغبة في
هدى المقولة الوجوديّة لهايدجر: الوجود –
عند ريكور لم يكن إلاّ وجود الذّات في العالم
عي والتاريخي والسياسي الذي تجد نفسها

مكِّن الشّعور الإنساني من إظهار "ما تستهدفه
توجِّه حياتنا نحو العالم"[2]، كما ينشأ معنى
ي يجد تعبيره العملي في الرمزيّة الأسطوريّة
قدرة الذّات على الاعتراف بهشاشتها وعلى
ما تفعله لتجاوز الواقع نحو الممكن. وهذه
رية النّزاعة إلى التحقّق الفعلي للممكن من
م الأعمال؛ وتقوم الحركة التفكّرية للذات
الثقافية والرمزية التي تتجسّد بها في العالم؛
تفيد التجاوز والإمكان بما هي تجربة الفكر
ميتا.

عتقاد:

اسب في الشعور الإنساني الذي يجد تعبيره
صية[4]، بما فيها الرمزية الدينيّة والقصصيّة
د الثيولوجي في فكر ريكور: "تحكم مقاربتنا
عينها كآخر، لبول ريكور الأهمية الثيولوجية

(1) E.HUSSERL, Idée directrices pour une phéno
limard, 1950, p.227 .
(2) P. RICŒUR, Philosophie de la volonté II. Fin
La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960, p.
(3) P. RICŒUR, Philosophie de la volonté II. Fin
La symbolique du mal, op.cit., p. 160-161-162
(4) Ibid., p.160-161-162.

حيث يتقلّد السرد القصصي مرتبة المقولة
نية السردية في الكتابات المقدّسة، المكشوفة

ظى بهذه المرتبة كرهان لوضعية الإنسان،
يًّا الذّات المؤمنة؟ (le soi croyant) من أكون
يث إننا جماعة من المؤمنين؟ (communauté
التي تتأمّلها الثيولوجيا الأساسيّة خلال بحثها
معيّة الإنسان. والتي تعمل على تشييد وصياغة
ق نفسه الآنف الذكر، وهي تحملنا إلى البنية
ر حين يتم الكشف عنها لأول مرة، وفي إطار
إلى تأسيس فكر جديد للّغة. وبالنظر أيضًا إلى
الفلسفة، هما معًا، يوجدان في علاقة الواحد
نواجه فكرة ريكور عن [الذّات المؤمنة في
ة الإيمان من دون تعميق النظر الفلسفي في

فه نمط الاعتقاد التفكّري ينحدر عن السؤال
عبر تاريخيّة وجودنا في العالم؟
للتساؤل: هل أعتقد أني أقْدِر على الاستجابة

منحه الآخر لنا سبيلًا لفهم مكانة هذا الآخر
ستلزم الضمانة على أنّ لنا القدرة على منح
لمة! لأن هذه القدرة المتميِّزة تفترض الآخر
قدرتي في الحفاظ على الذّات - عينها se
لخارجية والداخلية للذّات من خلال الوفاء
يضًا على هذا السؤال إنه يجعل من الآخر
يصير ضميرًا أيضًا لأنّ الغيريّة لا تضاف من
ينها الأنطولوجي.

(1) H.J, GÖRTZ, " La narration comme action for
J .GREISCH, éd., *Paul Ricœur*, *L'herméneutiq*
losophie 16), Paris, Beauchesne, 1995, pp. 10

ي التجارب الماضية التي هي كُلّ التجارب
إشهاد هو بذاته مجروح"[1]. وهذا ما يوحي
ل الآتي من الآخر. هذا الإشهاد ـ- الفصل
الصورية، للإشهاد - التصميم / الإشهاد -
لـصوت الضمير في الوجود والزمن، (فقرة
ولكن ينحصر، فقط، في إرجاع الديزاين إلى
propre): إنّه، في نظر ريكور، "نداء للعيش
سات العادلة"[3].

بين الهرمنيوطيقا الفلسفيّة للذات، كما تعرّفنا
للذّات، رغم حرصه الشديد على التميز بين

غائبًا في كل استقصاءاته الفلسفيّة عن معنى
مها دعاة "موت الإنسان"، بل كان يتحاشى
ل كتاباته الفلسفية. رغم أنّ نصوصه الفلسفية
ة حول الإيمان تظلّ شبه فلسفية. وهذا، فقط،
أمام استعصاءات تقصِّي معنى وجودها في

ي نداء الآخر من خلال ما يراكم النصّ الديني
سمي الظّاهرات الوجوديّة في الحياة الإنسانيّة
ظمى.
خصوصيّة تميزه عن باقي النّصوص الأدبية
تجيب للقواعد المنهجيّة نفسها في التفسير
التواصل بين النص والقارئ. هذا التواصل
ة بدل خطاطة السؤال/ الجواب[5]. ولا يكون
حجاج الفلسفي أنّ ثمّة نداءً يأتي من أعماق

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.c
(2) M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Tr. Vezin, P
(3) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.c
(4) Ibid., p.36.
(5) P. RICŒUR, Amour et Justice, Paris, Point, 2

الإثبات بالحجّة العقليّة. وهذا النداء لا نجد
ة التي تختص بها النّصوص الفلسفية هي من
عن حلّ؛ بينما النصوص الدينيّة توجه نداءً
يرات المعطاة في استحضار للهمّ الوجودي
كتابي التّاريخي. توجّه النّصوص الدينية نداء
ي تبسطه أمامها[1]. النداء هو صوت الآخر،
الله لا تعني أن يتجلّى اللّه كشخص يفارق
لتشكّل التاريخي للنّصوص الدينية بوصفها
متعدّدة الأصوات[2]. ينشأ الاعتقاد، إذًا، عن

إجابة، يرى ريكور، ضرورة الوقوف عند
ل هو ما نشكِّله ونصوغه نحن كذوات، في
و تلقّي الكلِم، كما لو لم يكن من ذواتنا نحن،
يحي[3]، يأتي من كلام مجموع في الكتابات
ها عبر أصوات متعدِّدة منحدرة بدورها عن
ورها غنى وأصالة الكلام[4].

بين العقل الفلسفي والإيمان الكتابي، عند
ة، بل الغاية من ذلك هي الوقوف عند ذكاء
مية اللّه، الذي يميّز بين القصيد الكتابي في
ب البويطيقي وباقي أشكال الخطاب الخاصّة
، في نظر ريكور، ليس جنسًا أدبيًا شعريًا بل
خلف كل الأجناس الأدبيّة في إبداعها لعوالم
ديد للذات الإنسانيّة[5]. الخطاب البويطيقي

(1) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie
de la philosophie, Paris, point Essais,1994, p.2
(2) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie
de la philosophie, op.cit., pp.289-295.
ه إلى الأديان الإبراهيميّة.
(4) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes*
coeur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.htm
(5) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie
de la philosophie, op.cit.p.301.

يّة الوجود بدءًا من الحجج كما لو كان خطابًا
منابع الإبداع والخلق وإعادة تكوين وجودنا

خطاب بويطيقي يحكي قصيدة الخلق وإعادة
أخلاقي فإنّ هذا الخطاب لا يضيف شيئًا عن
قل الإنساني المشترك. إنّه يخصّ، بالأساس،
دخول في الإشكالات الأخلاقيّة[2].

خطاب الإيمان يتقدّم نحونا ليقول لنا باسم
ي من الإيمان ذكاءً خاصًّا. وهذا الذكاء يمرّ
مان الذي لا يقال يظلّ من دون هيئة تُعيِّنه.
لإيمان يتّخذ هيئات عدّة على شاكلة أجناس
، نبوءات، أناشيد وأمداح وترتيلات، كتابات
الأجناس يتطلّب ذكاءً يمنحها مقروئيّة أدبيّة
و الاقتضاء... إنّ ما يجعل نصًّا يمتلك عالمًا
لإضمار والاقتضاء. في حين ما يمنح النصّ
ت المقدّسة[4].

و أنها تختبر في ما يدعوه حافزيّة الإنسان
بر الحافزيّة أفهم شيئًا أكثر من مجرّد ظاهرة
ى مفعول المنبع الذي يتم اختباره من طرف
متقبّلة. عبر صورة المنبع، هذه، يمكن تعيين
رة إلى قدراتها الوجوديّة الأكثر أصالة"[5].

إنّ تسمية الله تمنح خطاب الإيمان خصوصيّة
، انتماء خطاب الإيمان إلى البويطيقا بشكلٍ
ة لخطاب الإيمان. ويقتضي الأمر، هنا، بأكثر

(1) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes d*

(2) *Ibid ,.p.2.*

(3) P. RICŒUR, Amour et Justice, Paris, Point, 2

(4) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes d*

(5) Ibid., p.4.

الخلّاقة للإنسان بما فيها الخيال"[1]. إذ يمكن
لكتاب المقدّس، لكي نتحدّث عن الوجود
ستلقي[2]. في هذا المعنى، العلاقة بين الإيمان
بين بويطيقا الوجود وحجاج القوة العاقلة/

عن جدليّة المحبّة والعدالة. فالمفهومان معًا
: المحبّة تعود لبويطيقا الفكر، كما تشهد على
ي المديح البولوسي؟ بينما العدالة هي مفهوم
سه منذ أفلاطون وأرسطو لغاية جون راولز،
الجيّد مع ومن أجل الآخرين في مؤسّسات
محبّة لا تمثل جزءًا منها، أي جزءًا من الإيتيقا،
ي إليه هو نظام آخر مخالف لنظام العدالة
عدالة مطلوبة إذا أردنا ألا تنحصر العدالة في
ة. مع أنّ العلاقة بين المحبّة والعدالة لا تعبّر
يقي والمستوى الحجاجي.

تابات المقدّسة بالكتابات الأدبيّة حيث يعتلن
طيقا؛ إنّ علاقة النصّ – القارئ الهرمنيوطيقيّة
ئ هو في كل مرّة جماعة بشريّة ثقافيّة وتاريخيّة
تؤسِّس هويتها. الدائرة الهرمنيوطيقيّة تتأسّس
ؤوِّلة. يتناهى فهم النصوص الأساسيّة، مثل
سة ذاتها في كلام التأويلات المتناهية التي
خي" قطعي لا يمكن نزعه. يظل بالنسبة لكل
ل قدرًا يتحوّل عبر اختيار عقلاني إلى مصير

(1) Ibid.,p.4.

(2) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie
de la philosophie, op.cit., p.286,et p.301.

(3) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du*

(4) P. RICŒUR, Amour et Justice, op.cit,. pp.53-5

هو حلّ مشكل. الإجابة في مواجهة كلام
المنحدرة عن المعطى الكتابي. فينتج، عن
لا يمكن أن تتضمّن خطاطة واحدة للسؤال

القول إنّ النداء يُولَد وسط التجربة المعاشة
زيّة وتاريخيّة خاصّة ارتبطت بهما لإظهار
لخاص. هذه البنيات الأصليّة للتجربة واللّغة
ورة غير منقطعة للنقل والتأويل الذي يضمر
رات الأصليّة لإيمان الجماعة الدينيّة الأولى
خي لا يمكن التراجع عنه . لا ينبغي البحث من
عكس التوتّرات التي تنتج عن هذه العلاقة بين
هيميّة المستعارة من الثقافة الحيويّة المحيطة
وات الداخليّة للفكر الغربي[6] حيث تتحمّل
عن وصيّة الكتاب.

من خلالها تتكوّن الذّات المؤمنة عبر التراث
يهودية والمسيحية، ومن جهة أخرى يحاول
لذّات على تعبئتها **للاستجابة** من خلال ذلك
دون إكراه.
ة وفق التقسيم الذي يرى أنّ الفلسفة تسأل
قابل السؤال عندما يتعلّق الأمر بالهرمنيوطيقا

يئًا ما بوصفه مشكلًا مطروحًا يتطلّب حلًّا،
للتعرّف على تصوّر الوجود الذي يقترحه.
سفة ولكن ينبثق ويفيض عن الكلام "الإلهيِّ"
سل عن التراث والتقاليد المنحدرة عن هذه

(5) P. RICŒUR, Amour et Justice, op.cit,. p.47.
لإسلامي إلى مثل هذه الجرأة الفكريّة والأدبيّة في قراءة
تاريخيّة.

إليها ريكور ليست من قبيل الاستجابات
أكثر نسقيّة، بل هي استجابات تأتي بها الذّات
ا الذّات المستجيبة.

خلال قراءتنا وتأويلنا لنصوصه، يقف خلف
ما هو إيمان عميق بأنّ القدرة على الإبداع
قي في فهم الذّات عبر تأويل الوساطات التي
ز ونصوص ممكنة. ولا يتأتّى هذا الإمكان
ة المبدعة للنصوص المؤسِّسة لمعنى وجود
ل وأكثرها خلودًا تبقى الأساطير والنّصوص

FOESSEL, (M.) *Ricœur* (Textes cho

GÖRTZ, (H.J.) " La narration co
d›identité narrative", dans J .GREISCH,
à l›école de la phénoménologie, (Coll
1995 .

HUSSERL, (E.) *Idée directrices po*
par Paul Ricœur, Gallimard, 1950.

HEIDEGGER, (M.) *Etre et Temps*,

JERVOLINO, (D.) *Ricoeur- He*
Ellipses, 2007.

RICŒUR, (P.) *Philosophie de la v*
l'homme faillible et T2 *La symbolique*

RICŒUR, (P.) *Du texte à l'action*,

RICŒUR, (P.) *Soi-même comme*
Essais), 1990.

RICŒUR, (P.) *Parcours de la rec*
essais), 2004.

RICŒUR, (P.) *Réflexion faite: au*

Esprit, 1995.

RICŒUR, (P.) *Lectures*3, *Aux fron*

Essais,1994........

RICŒUR, (P.) *Amour et Justice*, Pa

RICŒUR, *foi- et- philosophie-pr*

http: / /www.fondsricoeur.fr /fr /pages /

سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار

في الأسطورة والدّين

ست كاسيـــــرر

مخوخ[1]

(1) كوين مكناس تافيلالت- المغرب.

ضمن أنماط التفكير البشري، نظرًا لتغلغلهما
بة محاولاته الأولى لفهم ذاته، ومعرفة العالَم
ن للإنسان بالتوصل إلى حقائق معيّنة، وبناء
الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه"[1].

والأسطوري وخصوبته بوضوح من خلال
رفضه - داخل تحليلات ومقاربات العديد من
، وذلك في ميادين مختلفة، محاولين تأويل
تجاوز صعوبات فهمه، فـ"الأسطورة والدين
من أشد تلك الظواهر استعصاء على التحليل

من خلال الاهتمام المتزايد بها رغم التطوّر
سر الراهن، بل مع هذا التطور تنوّعت طرق
ر - سبل إيجاد تصوّر واضح عنها يكشف
تأويلها وفهمها تطرح نفسها الآن بحدّة أكثر
سألة هي مدخل رئيس للإجابة عن إشكاليات
في مجال الأسطورة والدين مجرّد تصوّرات
يّة وتطوّرها، أم إن الرموز الأسطورية والدينية
سرحها؟ وهل تنتمي الأساطير والأديان إلى
دّد قيمته ويتميّز بفضلها عن غيره من الأشكال
عناصره منصهرة وذائبة في مجالات أخرى؟

سة في الأسطورة، سوريا وأرض الرافدين، دار علاء
ص 11.
ة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس،
روت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة

الیات، سنحاول الاستناد إلى فلسفة إرنست
لرمزيّة، واستنطاق نصوصه التي تحدّث فيها
، وحدّد فيها كيفيّة فهم بنيتهما وعناصرهما،
يّة الأسطوريّة والدينيّة جزء من بنية العالم
طوريّة والدينيّة.

زء من بنية العالم الإنساني:

"ما الإنسان؟"، بوصفها مهمة رئيسة ملقاة
لة أرخميدية" تنطلق منها لتحليل بنية العالم
معانيه ودلالاته الثاوية في أشكاله المتنوّعة

لدى كاسيرر، نجد أن "الرموز" تشكّل تلك
ذلك الفيلسوف في دراسة كل الموضوعات
الرّمزيّة المختلفة، معتبرًا أن عالَم الإنسان
ميّز بفضله عن عالَم الأشياء الطبيعيّة، حيث
لم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما
من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوّعة
سيج المعقّد للتجارب الإنسانيّة، وكل التقدّم
ذه الشبكة ويقوّيها"[1].

ماع التعريف الكلاسيكي للإنسان، بوصفه
ra)، للتعديل، وتعويضه بمفهوم "الحيوان
ن طريق إدخال جانب الرّموز فيه واستحضار
لنطق - اصطلاح ناقص لا يمكّننا من فهم
ئها وتنوّعها. وكل هذه الأشكال رمزيّة، إذًا
من أن نحدّه بالعقل أو النطق"[2].

ما يميّزه هو وظيفة الإنتاج الثقافية المرتبطة
رر: "المميز الأكبر للإنسان، أي علامته
(...)، وإنما هي عمله؛ وهذا العمل، أعني

دّد دائرة "الإنسانيّة" ويحتّمها. وتمثّل اللّغة
ت متنوّعة في هذه الدائرة"[1].

طورة والدين، على سبيل المثال، يندرج في
كال الرمزية التي ينتجها الإنسان فيه؛ إذ قام
كشكلٍ رمزيٍّ خاصٍّ، غير قابلٍ للانصهار في
ميش، لأنه ليس مجرد مجال ثانوي يمكن أن

رة والدين، لدى كاسيرر، مكونان أساسيّان
، ضمن شكل رمزي مستقل، تسعى الروح،
بذاتها. لكن هذه الاستقلاليّة لا تعني انعزال
الأخرى، بل هناك صلات عدّة تربط بعضها
القرابة الحميمة القائمة بين العالَم الأسطوري
خرى، وذلك بالنظر إلى وجود أصلٍ واحد
ل العديد من المفكّرين يحاولون وضعهما
لا تمييز دقيقًا بينهما. وفي هذا السياق يمكن
(Max)، الذي اعتمد الجهاز اللّساني لتحليل
تُلازِم اللّغة دومًا، وأن "الميثولوجيا، بالمعنى
ا اللّغة على الفكر في كل النطاقات الممكنة

لَم الأساطير في عمقه "مرضٌ لغويٌّ"[3]؛ لأنه
وهكذا، فبخلاف تأكيد هردر على الخاصّية

(2) MÜLLER, Max, Über die philosophie der Myt
allemande de Einleitung in die vergleichende
1876, in CASSIRER, Ernst, Langage et mythe
Hans-Love, Les éditions de Minuit, Paris, 197

جيا، لندن لونغمانز، غرين وشركاهما 1897، 1: وما
يورك، أبناء تشارلز سكربنر 1893: 118 وما بعدها،
إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان،

شيلنغ الذي رأى أن اللّغة مجرد "ميثولوجيا
شكلها الحيّ والملموس، وإنما تجمّدها في
يثولوجيا منتوج للّغة، وأن "الصلة التي تجمع
طريق تجذّرها في ماهية وظيفة اللّغة، الخيال
ن نفسه"[3].

لق من هذا الإقرار بأهميّة دراسة "الاستعارة"
العالَمين الأسطوري واللّغوي وتمايزهما،
ة التشكيلات الأسطوريّة على التشكيلات
لأصل، هناك ترابط لا يمكن فصم عراه بين
هما البعض إلا تدريجيًّا، باعتبارهما عضوين
والدافع إلى التشكيل الرمزي، ويَصْدُران عن
[4]. وهكذا، يتبيّن أن هناك علاقة متبادلة بين
خلاله وحدة "المبدأ الروحي" الذي تنبثقان
مظهرين مختلفين لنشاطه وفاعليته.

ترابطات المشار إليها بين الأسطورة واللّغة
ل الرمزية، إذ يصعب التمييز بينها في غالب
اف بخصوصيّة العالَم الأسطوري والديني،
نه بمثابة كيفية روحيّة متميّزة للنظر. لذا، يرى
نيكية" التي قام بها كانط على محمل الجدّ،
ناها وحقيقتها بالنسبة إلى شيء آخر ينعكس
، داخل هذه الأشكال ذاتها، سلّم حقيقتها

(1) CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe*, *A prop*

(2) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *In*
traduction de GDR Schellingiana (CNRS) so
de Jean-François Marquet, avec la participati
de Launay, Marie-Christine Challiol, Pascal
Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pernet, Editi

(3) CASSIRER, Ernst, *La philosophie des form*
Traduit par Jean Lacoste, Les Editions de Mi

(4) CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe*, *A prop*

خصائص مميّزة له، يتعيّن الاستناد إليها من
دون اللجوء إلى غيره من الأشكال الرمزية
أن كل شكل رمزي يتوافر على "قاعدة تلقائية
(...). وانطلاقًا من وجهة النظر هذه، تصير
رفة، رموزًا، ليس بمعنى أنها تشير إلى واقع
ة التي تشير، أو تؤوّل، وإنما من حيث إن كل
ا من ذاته"[1].

يؤكّد، استنادًا إلى فينومينولوجيا نقديّة حول
إدراك "الشكل الداخلي" للرموز الأسطوريّة
يق الاهتمام بجوانبه الوظيفيّة لا بمضامينه
مادّته فقط، وذلك بهدف الكشف عن الوحدة
فة ومعطياته المتنوّعة، ومنح كل لحظة من
زولة، أو خياليّة، أو اعتباطيّة - مكانة محدَّدة
وبذلك تكون دراسة شكل الوعي الأسطوري
الروحي الذي ينظّم، في نهاية المطاف، كل
- ذلك البحث - بفهم معاني شكل التفكير
حل منظور يعتبر ذلك الشكل نسقًا مستقلًّا

ائصه، سنتطرّق إلى سمات الوظيفة الرمزيّة
ي الأسطوري والديني.

وريّة والدينيّة:

الرمزية وسيرورتها التكوينيّة، تتّخذ سيرورة
وات متدرجة من طور إلى آخر؛ لأن العناصر
غير معطاة سلفًا في البداية وبصفة نهائيّة،
كال للاشتغال والترميز والموضعة، علمًا أن
ينبغي أخذها في الاعتبار؛ لأنهما ينتميان إلى
كال الرمزيّة الأخرى.

(2) CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes*

ى يقطعه الفكر الأسطوري والديني في عمليّة
علاقاتها ببعضها البعض، يتأسس على وظيفة
" التي لا تشتغل بكيفيّة واحدة ونمطيّة، وإنما
تمظهرات حدسيّة ومفهوميّة، يمكن عرضها
مفاهيم".

سطورة والدّين، سنتطرّق، على سبيل التمثيل،
سيًّا في بناء النظرة الأسطوريّة والدينيّة للعالَم

ري والدّيني - بسمات خاصّة عن غيره من
الحسّي" الذي لا يعرف مفهوم "اللاتناهي"؛
، ولا يقوم على مفهوم التجانس، إذ إن لكل
كما يتميّز المكان، في الأسطورة والدّين، عن
الاتصال واللاتناهي والتجانس. وبصفة عامّة
ى وضعيّة وسطى بين المكان الحسّي للإدراك
المكان الخاص بالحدس الهندسي"[1].
ل الخاصّة بالأسطورة، يتّسم حدس المكان
مكن تغيير المسار، وفق النظرة الأسطوريّة،
الأمام أو إلى الخلف، إلى الأعلى أو إلى
هات تصاحبها أحاسيس عضويّة خاصّة. كما
اهات يأخذ، داخل الأسطورة، قيمة وجدانيّة

دة الوجدانية المتحكّمة في تحديد الفروق
الأشياء والمواضع التي تحتلها - علاقات
نة تنمحي داخلها كل الاختلافات بين الأولى
موضع إلّا إذا امتلأ بمحتوى محدَّد، معطًى
نمة، لا يُعتبَر الـ"هُنا" والـ"هناك"، في المكان

المصطلح الدالّ على علاقة عامّة يمكن أن
ا تمتلك كل نقطة وعنصر سمة خاصّة[1]".
للاتجانس، تحاول الأسطورة تنظيم المكان
طة المكانيّة إلى وساطة روحيّة بين العناصر
برى تُشكِّل المستوى المرجعي بالنسبة للعالم
في أساسه - على تماهٍ أصلي، وهويّة أوّلية
ر المعبِّرة عن ذلك يمكن أن نذكر "الصورة
لة الأسطورية - للتميّز عن المنظور الحسّي
ة" "كلّيّة" حول المكان - حسّيّة وملموسة في

يمات المكانيّة الأوليّة التي تقوم بها الأسطورة
بوصفه منظومة مرجعية لعملها، حيث يؤكّد
"تمنح لنفسها صورة حدسيّة بفضل الجسد
ضوعي شفافًا بالنسبة إليها، ولا ينقسم إلى
كيفيّة مماثلة، على روابط الجسد الخاص"[3].
البداية، يؤمن بوجود علاقة قرابة بينه وبين
كان يُسقِط كل الفروق والتمييزات والحدود
زاء الطبيعة، ويصهرها مع بعضها البعض، إذ
سان في العالَم، يمكن أن يعاد إنتاج اللامتناهي
داخل القريب، ما داما يمتلكان معًا الماهيّة

مكان في الفكر الأسطوري والديني يخضع
التمييزات والتحديدات المكانيّة الأسطوريّة
"المقدّس"(Sacré) و"المدنّس"(Profane)،
بين النّهار واللّيل، النور والظلمات...إلخ،
ة، أي "المقدّس" و"غير المقدّس"، بكيفيّات

ات المتباينة، ويسم كل منها بطابع أسطوري
والجنوب، هي فروق(...) يملك كل واحد
ياة أسطوريّة داخليّة"[1].

بة خلق مستقل، يمتلك إطارًا حيويًّا ملموسًا
ل أكثر من هذا، قد تأخذ أحد الاتجاهات،
ريق الارتباط بإله معيّن (مثلًا: إله الشرق أو
دة "الشمولية" "النسقية"، في حدس المكان
تعارضات الجزئيّة، حيث "يتلقّى كل تحديد
شيطانيّة صديقة أو معادية، مقدّسة أو مدنّسة.
وأصل كل حياة؛ والغرب، باعتباره المكان
اوف الموت"[2].

يمات التي تحكم الشكل الأسطوري والديني
يبدأ في التشكّل والتجلّي من خلال مجموعة
طورة ويحدّدها الدين، من أجل الدلالة على
ًا ما يعود أصلها إلى "تمثّل حسّي ذي طبيعة
ي ما"[3]. ويتوطّد ذلك التقديس حينما يتم
لمكان تكون مغلّفة ومحاطة بهالة روحانية

ي والديني للمكان ينعكس في الشكل الكلّي
، يشكّل كل جانب منها حيّزًا مكانيًّا ذا طابع
ا المرور من ميدان ديني وأسطوري إلى آخر
دقة. فهي التي تنظّم الانتقال من مدينة إلى
إلى مرحلة جديدة من الحياة، كالانتقال من
واج...إلخ"[4].

رر ينطلق، لتحديد طبيعة تشكيل "المفاهيم"

قام بها هرمان أوزينير(Hermann Usener)
، تم تحديد ثلاث مراحل أساسيّة يمر منها

Dieux c): تتميّز هذه المرحلة الأولية بكونها
تعكس حالة نفسيّة لحظيّة غير ثابتة، ولا تقبل
س ورد فعلها تجاه حدث أو شيء ما – يظهر
يه طابع الألوهيّة. لذلك، فـ"**آلهة اللحظة**" "لا
أي جانب محدَّد من الطبيعة الإنسانيّة، ولا
تكرّرة بانتظام، بل بالعكس إنها مجرّد شيء
نفس يختفي بسرعة مثلما يظهر خلسة (...).
قيمةَ وسمةَ(...) ما هو إلهي للشيء الذي
فاعليّة القوّة التي تفاجئنا، يتحقّق الشعور بإله

Dieux sp)): في هذه المرحلة يتمّ تجاوز
من أجل الارتباط بفاعلية الإنسان التنظيمية،
رى الحوادث ويؤثّر فيها، بإرادته ورغباته
اصّة" به. وتتميّز هذه الآلهة بكونها "لا تقوم
امة حقًّا، فهي لم تستوعب بَعْدُ الوجود في
مرتبطة بمنطقة معينة من الوجود، وبمجال
لك، داخل هذه الدائرة الضيّقة جداً، خاصّيّة
ى عموميّة معيّنة"[2].

Dieux perso): تتميّز هذه الآلهة بعموميتها
مقارنة مع "آلهة اللحظة" و"الآلهة الخاصّة"،
متجسدًّا (...). ومن ثمة، يصبح قادرًا على
ك مثل الإنسان. فهو فاعل بكيفيات مختلفة،

كاسيرر على دراسة أوزينير هذه، فهو يؤكد أن

(1) CASSIRER, Ernst, Langage et mythe, A propo

تصوّر "آلهة اللحظة"، تتسم باللاتميّز، ويكون
يّة، مجهولًا وغير حامل لأي اسم. ولإثبات
دراسة قام بها كودرنغتون(Codrington) عن
يتبيّن فيها أن أصل كل تمثّلاتهم يكمن في
ل في الوجود بأكمله، وفي مجرى الحوادث
سيطة، وتارة داخل أشخاص أو داخل أرواح،
دَّد أو ذات فرديّة يمكن أن تكون حاملة لها"[1].

تي تطبع المفهوم الأسطوري والديني، في
مستوى آخر يتميّز بالتحدّد والتّسمية و"تعدّد
داخله مجموعة من الصّفات التي تنتمي في
جميعها. لكن بتلقّيه لمحمولات هذه الآلهة،
خاصًّا، وإنما كاسم مشترك؛ لأن اسم الإله
دّد معاني الآلهة الشخصية يشكّل فعلًا سمة

ما، يرتقي المفهوم من مرحلة التعدّد والتنوّع
وحدة مفهوم الإله العام والخالص؛ علمًا
إلى التعميم، تكتمل دائرة التفكير الخاصّة
من نطاق اللاتحدّد البسيط إلى نطاق التعميم
لانهائي للخصائص والأسماء الخاصّة (...)،
خصائص، ولأن كل "خاصّية" يمكن أن تحدّ

من اللاتحدد إلى التحدّد الذي يطبع سيرورة
سمح بإبراز خاصّية أساسيّة هي: "التكثيف"
ل اختلاف بين الجزء والكل، بحسب مبدأ
سطوري والديني، الذي يجعل كل العناصر
قة متبادلة داخل إطار "جنس" موحَّد يذيب
رى.

اك ترابطًا وطيدًا بين الأسطورة والدين – من
ميزية – إلى حدّ لا يمكن معه الفصل بينهما
متلاحمين بل ومتداخلين، حتى وإن بَدَوَا في
بان متصارعان، يسعى كل واحد منهما إلى
هذا السياق: "ليس ثمة من فرق جذري(...)
ما وجد أصلًا في نفس الظواهر الأساسية
طور الحضارة الإنسانيّة أن نعيّن نقطة تنتهي
الدين في كل اتجاه تاريخه مرتبطًا بالعناصر
صم. ومن الناحية الثانية كانت الأسطورة، في
حتوي بعضًا من دوافع تعد تباشير لمُثُلٍ دينيّة
ء دين بالقوّة"[1].

لأسطورة والدين، فذلك لا يعني تطابقهما
هما عن بعضهما البعض؛ لأن انتماءهما إلى
رمزيّة لا ينفيان خصوصية كل واحد منهما؛
لافات دقيقة، يحدّدها كاسيرر في "الجانب
التوحيديّة الكبرى "وليدة القوى الأخلاقية
ر والشر"[2].

لتفكير الديني لم يتجاوز التفكير الأسطوري
قطع معه نهائيًّا، وإنما تميّز عنه بفضل نزعته
نيه التطور الديني حقًّا فهو لا يعني التحطيم
ي الفكر الأسطوري(...). والجديد في هذا
لأخلاقي لا محتواه"[3].

فهوم "التابو" وعمليات التحريم المرتبطة به،
كر الديني. فقد كان "في المراحل الأولى من
أخلاق كله"[4]. ويتحدّد جوهر ذلك المفهوم

الإنسانيّة أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص

بالأمور التي ينبغي القيام بها أو الابتعاد عنها،
مّته.
كر الأسطوري البدائي، فقد ظلت محدّدة في
لأساس، من دون أن تتمكّن من صعود أرقى
سرف، مثلما هو الشأن بالنّسبة للفكر الدّيني،
يّة البطيئة التي حاولنا أن نسمها باسم "تغيّر
بويّة من العهد القديم نجد اتجاهًا جديدًا كل
الطهارة يعني شيئًا مختلفًا عن كل الأفكار
رة واحدة ذات مغزى ورفعة دينيين وتلك هي

ي ليس في الفكر الديني فقط، بل في النّظام
؛ علمًا أن الإسهام الكبير الذي قام به ذلك
حرّمات، التي كانت سائدة قبل ظهوره، إلى
الواجب القائم على الحرية، لا على القمع
لصدد: "كان من المستحيل على الدين أن
لأن إلغاءه يعني فوضى شاملة؛ ومع ذلك فإن
ديدًا قادوا به الحياة الإنسانيّة كلّها في وجهة
جابية، قوة من الإلهام والطموح لا من النهي
ديني حيٍّ (...). كل الأديان الأخلاقيّة (...)
عن كاهل الإنسانيّة عبء نظام التحريم، وأن
ى أعمق للواجب الديني، بحيث يكون هذا
ريّة الإنسانيّة لا أثرًا للقهر والتضييق"[3].
كاسيرر يؤكّد على الطّابع الأخلاقي للدين،
لى عناصر تاريخيّة تعود جذورها إلى علاقة
تفسير الدين بواسطة مضامينه ومحركاته
مغايرة بل ومعارضة. فالدين ارتبط، في بدايته
سطوري. وإذا ما أردنا فهم الدلالة الملموسة

خيرة للفكر الديني، لا يمكننا إذابة هذه الصلة

والدين، من منظور فلسفة الأشكال الرمزية،
ي واحد، وبالكشف عن هذا الترابط، تنكشف
. هذا الأمر يجعل إقصاء أحدهما أو تهميشه
السعي إلى تبخيس قيمتهما معًا، والتقليل من
اسيرر الأسطورة والدين جزأين أساسيين في
الثقافة التي لا يمكن لتلك الفلسفة أن تطمح
ية كلها، وليس بعضها فقط.

ن إلى عالَم رمزي مستقلٍّ وقائمٍ بذاته، تساهم
ته وكيفية بنائها على وفق سيرورة تكوينيّة
ها تتمثّل في الوظيفة التعبيريّة. بعبارة أخرى،
(...)، وكيفية حدسيّة للتشكيل، تنتج الواقع
المعنى في ما تحكيه الأسطورة ذاتها وفي ما
لا يمكن فهمهما إلا بتأويل الرموز الأسطوريّة
نظرة عضوية - وظيفية تراعي خصوصيّتها

لثقافة الإنسانيّة ومكوّناتها الرمزيّة التي يكمن
لتحرير لا يتحقّق إلاّ بفهم عميق لدلالات
ت ضروريّة لكشف "أسرار" العالَم البشريّ
ريقة رمزيّة، بفضل قدرته على إنتاج الرموز،
قدرة نفسها، والوعي بأهمّيتها في عملية بناء
ة، بوصفها" عمليّة تحرّر ذاتي متدرّج لدى

(1) CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire*, *Les in*
par Fabien Capeillères avec la collaboration d'
p: 20.

(2) DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythol*
الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص

أولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وأرض
الطبعة الحادية عشرة، 1996.

فة الحضارة الإنسانيّة أو مقال في الإنسان،
حمد يوسف نجم، دار الأندلس - بيروت
ساهمة للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك،

- CASSIRER, Ernst, *La philosophie d*
pensée mythique, Traduit par Jean L
1972.

- CASSIRER, Ernst, *Langage et myt*
Traduit par Ole Hans-Love, Les éditi

- CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoir*
d'exil, Traduction par Fabien Capeil
Thomas, Les Editions du CERF, 1988

- DETIENNE, Marcel, *L'invention de*
France, 1998.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Jos
de la mythologie, traduction de
direction de Jean-François Courtine
participation de Gérard Bensussan, R
Christine Challiol, Pascal David, Al
Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pern

... والإنتاجُ المعرفيُ

... شي إدراوي[1]

(1) ... شهادة التقني العالي.

كال محوري مقتضاه: ما طبيعة العلاقة القائمة
معرفي من جانب آخر؟ استنادًا إلى زاويتَيْ نظر
ى اعتبار "كل معرفة تأويلًا"؛ ما يعني أن النتاج
والحقائق الموصولة به على اختلافها، ذات
ذاتها" وإنما قيمتها في ما تخضع له من قراءات
اس يكون المنطلق - كما يقول نيتشه - "لا
.

ى "التأويل بما هو معرفة"، أي بوصفه مسلكًا
معرفيّة والأنظمة الفكريّة. وتبعًا لهذا لا يكون
سيلة بناء معرفي وتوليد دلالي، على نحو ما
مثلًا - للممارسة التأويلية. وبالنظر إلى ذلك
أنه "لا توجد تأويلات فقط وإنما هناك حقائق
ذج معرفي قابل للاتّساع والامتداد، والانفتاح
يخيّة والسياقات الاجتماعيّة، وبحسب تغيّر
في الغالب، أسئلة جديدة ومتطلبات مغايرة،
المتحقّق، وفق عقلٍ تأويلي استفهامي، ورؤية

مارسة فكريّة ونشاط ذهني قصدي موجّه نحو
ية، علمية كانت أو عاميّة، لأنه يرتبط بعمليات
رها، مما يدخل في نطاق التعالق القائم بين
جانب، ومسألة الحقيقة من جانب آخر، مثلما
أي بعملية التفاعل والتواصل بين الناس في

. نتاجًا للثقافة وآليّة لإنتاجها في الآن نفسه[1].
فًا في التفكير فقط، وإنما هو آليّة لبناء الأنساق
اوية يتبدّى التأويل ممارسة يتوقّف عليها بناء
ة، ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، على اعتبار
لتفكير، كل ذلك ينبني على التواصل؛ سواء
العالم بأشيائه ووقائعه ورموزه.

ة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم
ومن ثمة لبناء المعرفة[2]. ولعل ما يقوم دليلاً
بعينه، ولا يختصّ بضرب معيّن من ضروب
ي وظفته في تشييد صروحها النظريّة وإن لم
ا طبيعيًّا له ضمن أبنيتها النظريّة أو جهازها
تأويلي على نمط معرفي محدّد، لا ينحصر
ى أن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ
ر مراحل تجربة التفكير الإنساني في تجلّياته
كونه.

مكان لإنشاء المعرفة واختلاق الأفكار بعيدًا
عني - بحسب أرسطو - إلاّ "أن تقول شيئًا
وعات الوجود وأشيائه معانٍ أُخَر ودلالات
عل التأويل مع تلك الموضوعات والأشياء،
ت والموضوع من جهة، ويجسّد، من جهة
قبل تلك الذات. فـ" التأويل ترجمة للوجود
موضوع المستقل عن الذات إلى الموضوع
سبح معه دالًّا وذا معنى. فيصير علامة ورمزًا

. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس.

تأويل. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد 148- 149.

ضرورة إنسانية تقتضيها طبيعة اللّغة والفكر،
، سواء مع النصوص والعلامات، أو مع
في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، والفكر
جودات المشخّصة بما فيها الإنسان، غارق في
ما يختفي، ولا يتجسّد إلاّ في شكل علامات
قراءة والتدبر، ونطاق الفهم والتأويل. وعليه
صلة عند الإنسان. إنها جزء من كينونته، وبعد
ا رمزيّة لوجود عيني لا يمكن أن يُفهم خارج
ييز المتتالية التي قادت الإنسان إلى الانفصال
عب الزمن في حياتها أي دور"[1].

يد الالتصاق بماهيّة الإنسان وجوهره، إذ به
الكون، تواصلًا وفهمًا وإدراكًا، وبه يستطيع
لينفتح على عوالم أُخر وإمكانات متجدّدة.
مهمة الإبداع؛ متجاوزًا ضيق الطبيعة الخانق
لتأويل فعلًا يتوخّى الكشف عن المخفي من
المنسي واللامرئي في ما يُلاحظ ويُشاهد،
معانٍ ودلالات لا حصر لها، وإيجاد تمثّلات
ات الإنسان الثقافيّة وإبداعاته المعرفيّة. ذلك
ولا يفكّر فيه عقل بشري، ليس إلاّ موضوعًا
صبح موضوعًا للتفكير والإدراك (والتأويل)
ن تدرك موضوعًا وتفكّر فيه لا يعني شيئًا آخر
أي أن تمنحه معنًى ودلالة"[2].

وعيّة

الرموز والعلامات، فإنه لن يصير موضوعًا
اءة والتأويل بمعناهما العام. ومتى ثبت كل
ات دلاليّة كثيرة، لنكون أمام العالم بمجالاته

ات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. 2011.

.170

ة بما يوافقها، ويعرضه الدين بطريقته، ويقرؤه
يولوجيا والتاريخ والقانون والسياسة، كل
ر الوجود الاجتماعي للناس في ثقافة معيّنة،
والمؤسّسة العلميّة والمؤسّسات الإعلاميّة،
على القارئ المؤوّل أن يستند إليها في قراءة
ك القراءات "قراءة سليمة" تناسب مصالحها
ن تأويلات عديدة وأفهام كثيرة؛ تعكس في
ة، كل نسق منها يسعى لانتزاع السّيادة على
ماسكًا ورسوخًا. وعلى هذا يرتبط "التأويل
لما، فالذي يستطيع أن ينجح في انتزاع سلطة
ي بمشروعيّة تأويله، وبمطابقة ذلك التأويل
دعيم سيطرته على المجتمع؛ بواسطة الهيمنة

. بتعدّد المصالح، وتتصارع مناهج التأويل
سياسيّة، بل وتقع حروب وتحدث انشقاقات
ه لصالح فريق ضد فريق أو لحساب جماعة

ة سلاح أيديولوجي تلجأ إليه كل فئة؛ لنصرة
خالف. ما يجعل تأويل النّصوص وقراءتها
، بالنظر إلى أن كل قراءة هي اختيار للمقروء
الأولى التي منها نشأ وعليها قام[4]. وغني عن
منه مستويان أو بعدان اثنان:
أداة إنتاج معرفي وعطاء فكري.
لمعرفة إلى استثمار نتائجها لخدمة أغراض
افي صرف، كتبرير تصوّر معيّن للواقع مثلًا،

عي" الهرمنيوطيقا والتأويل"، منشورات ألف، الدار

أو سياسي، أو عقدي مخصوص، وغير هذا،
جية التأويلية"، التي تظهر عادة في لحظات
النقض، التي لا يسلم منها أي مجتمع، ولا
كون الممارسة التأويلية فاعلًا مولّدًا للمعرفة،
ما ونسفهما، بحكم ما يترتّب عنها – ضمن
لات مضادة؛ تبرز في الغالب الأعم منفلتة مما
من مبادئ، فيضيع الأصل والجوهر، وتضيع
لاضطراب المسالك المؤدّيّة إليها من ناحية،
حية أخرى.

ل – كما هو مشاع – وإنما فرض أولويات
هي إرادات قوة وتسلّط؛ لا تأتي القوة هنا
يغدو إنتاج المعنى خوضًا لحرب، ولن تعود
العالم، علاقة مودّة وإنما هي – منذ البدء –
سيادة والتسلط يبدآن بمجرّد إطلاق الأسماء.
ر للمعنى والدلالة. ليس هناك إلّا منظورات
تصادمة. والواقع ذاته ليس إلاّ كميّة من القوّة
نى الشيء هو القوّة التي تستحوذ عليه، فتطلق
بدل الاسم الذي كانت تطلقه عليه قوّة أخرى
غزوًا وتسلّطًا[1].

هو حركة نفسيّة في اتّجاه بلورة فهم موسوم
كون عن منطق التماهي والمطابقة، لأن في
يمًا للرموز والإشارات، واختزالًا للحوادث
بالالتحام به وإعادة إنتاجه (كما هو)، وإنما
. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي الحقّ
ف، باحثًا عن العلاقات المفارقة، والمعاني
الانتقال بها من موقع الظلّ ومنطقة التواري
لى المنجز المعرفي، وتدخل سياق التداول

بقال للنشر، الدار البيضاء، 2008. ص 27.

أفكار جديدة، وقراءات مغايرة تُغني النسق
سة التأويليّة)، جاعلة إياه منفتحًا على آفاق

ومنتج يستنبت أسئلة جديدة ضمن النسق
صياغة آليّات القراءة ذاتها[1]، على نحو تصير
عند مستوى معيّن، ولا أن تكتفي بالمتحقّق،
رحه وتبيينه، فـ"من بين الخصائص التداوليّة
ستيضاح غموضه فقط، بل إنه يشرط ذلك
عام"[2]. ما يعني أنه لا قيمة لتأويل يتوقّف فقط
وإزالة غرابتها، ولا يتجاوز ذلك إلى تكييف
فيها منسجمة معها.
ة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا

يم السائدة؛
ت متجدّدة، في مسعى لإرجاع الغرابة إلى

رجع إلى النصّ إلاّ لإثرائه وإغنائه، ليصبح
المحيط الاجتماعي المتحوّل، ولا يعود إلى
كالات الحاضر وتحدّياته؛ من خلال إيجاد
مناطق مغايرة للممارسة والعمل، حيث يُعاد
فق ما يقتضيه مبدأ التغيّر والتحوّل، الذي يسم
المعارف المختلفة، لهذا فإن من الرهانات
موماً، هو نقض كل سكونية من شأنها تجميد
ثّر به سلبًا في تشكيل مفهوم الحقيقة، التي
مسالك المفضية إليها، في مجالات المعرفة
التصوّر السائد مثلًا؛ في التراث الميتافيزيقي
ونها منتسبة إلى عالم المثل اللامتحيّز بمكان

ت التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 6، 2001. ص 6.
ا الشرق، 2003. ص 94.
لعربي، 1994. ص 218.

به الرؤية الميتافيزيقية كاملة، هو الواقع الثابت
لا يعرف التغيير ولا التبديل.
ن شيء ما حقيقيًّا هو تطابقه مع ما هو عليه
مع الواقع المجرّد (المثال). ولا شك أن رد
يفضي إلى رد المتعدّد إلى الواحد؛ إقصاء
افٍ أن هذا الطرح المتعسّف لماهيّة الحقيقة
رادة السلطة والقوّة، وعلى إنتاج وهم المعرفة
إلى قبول خاصّية الثبات في تعريف الحقيقة
كل قوة إيجابيّة، لكونها حصيلة مصادرات
كونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق
لآفاق والإمكانات.
ه إلى "أن الحقيقة ليست بحاجة إلى إعادة
هومها، كما يطال سياسة التعامل مع منتجات
ار ليست مرايا الحقيقة الواقعة، بقدر ما هي
عرفة أولًا، والأدوات المعرفيّة ثانيًا، والذات
خلاق، إنه ذو طاقة تحويليّة مثلثة الوجه. أما
عرفي، يحوّل الواقع إلى مُثُل ومجرّدات"[2].

" – بما هو عقل لا يسعى إلى تأسيس أنساق،
يستقيم وجوده عقلًا مختلفًا إلّا وهو يتعاطى
حقيقة أولى يتم استدعاؤها، أو القبض عليها
ة غير قابلة للظهور أو التجسّد حقيقةً واقعيةً،
قة التي يروم العقل التأويلي لقاءها هي تلك
نصوص متداخلة، أضاعت طريقها وفقدت
ر عن فكرة الارتحال كرؤية وجوديّة ضاربة
ث يحقّق الإنسان كينونته في هذا العالم، لا

والإمكان"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان

ركز الثقافي العربي، 2001. ص 56.

عرفة إلى التفكير والتدبّر ثم الفهم والتأويل[1].
هذا النطاق أن التيارات الفلسفية المعاصرة
ات تأويلية بامتياز - تمرّدت على أنموذج
سيس المعرفة الإنسانيّة على أساس يقيني؛
ية. فهذه التوجّهات لم تعد معنيّة في مجملها
ز اهتمام نظريّة المعرفة، وخاصّة سؤالها عن
التحوّل أضحى الكلام عن أنموذج المعرفة
- بأي حال من الأحوال - اليقينَ المطلق، بل
ة للتطوّر والتعديل والإضافة والحذف، وغير
سيّة"، لكونها قابلة للتأويل وإعادة التأويل[2]،
بالتالي تتحوّل المشكلة الإبستمولوجية إلى
المعنى، ومعه سؤال الحقيقة، كليًّا من هيمنة
، لينفتح على آفاق شاسعة وأكثر رحابة.

عادة بناء مشكل الفهم وفق مقتضيات تأويلية،
- على نقيض "الكوجيطو الديكارتي" - إلى
المعنى والفهم داخل الفضاء اللغوي الذي
الفضاء التأويلي أكثر فاعلية من زاويةِ اختبار
عة من جانب، والنصّ من جانب آخر. من
ديّة ووجوديّة في ظلّ غايات فلسفيّة وفكريّة
لّ ملازمًا للإنسان، من خلال ما يضفيه على
عانيه ورتابة دلالاته. ومن هنا تغدو العلاقة
ل والإنجاز؛ عبر الانتقال من تأويليّة محضة
تمر نحو فضاء ممتد للمعاني والرموز[3].

هو تجاوز الفهم أو المعرفة - من حيث هي

مشروع عقل تأويلي. الدار العربية للعلوم ناشرون،

لى الهرمنيوطيقا"، الحوار المتمدن، (موقع على شبكة

قيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي

د العلاقات بين أنظمة المعرفة وأجهزتها وبين
ج التلفيق ووهم الموضوعية العلمية) – إلى
ي الذي أثبت عجزه في اكتشاف مضمرات
زئبقية الحقيقة، ولا نهائية معانيها وإحالاتها،
ت متباينة[1].

ة التأويليّة (في بعدها الفلسفي على الأقل)
أحدهما عن الآخر، يتمثّل الأول في بناء
ذات. ومعنى هذا أن عمليّة قراءة النصوص
فعلًا معرفيًا خالصًا، وإنما هي في حقيقتها
تي يفتحها النصّ لها. ولهذا يجد القارئ في
في الآن نفسه.

– رائد التأويليّة الفرنسيّة في الزمن المعاصر
النصّ وتأويله فحسب، بل توجد في داخله
ن الفهم – في نظره – لا يعكس كيفية وجودنا
ت أخرى لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الدخول
ذا يصير الفهم "صيرورة وعي"، بدل أن يكون
ك كثافة معتمة للذات مع ذاتها لا يتسنّى لها
ت الذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها، فإنها
لك الوجود إلّا من خلال الفضاءات الرمزيّة
تأويلها. ففهم الذات لذاتها، بحسب ريكور،
ة أو الأيديولوجيّة أو الرمزيّة. وتبعًا لهذا فإن
المؤوّلة؛ حيث تتمكّن من فهمها على نحو

أن التأويل هو العمليّة التي يُعطى بموجبها
، كنت تفضّل فتغنشتاين على هايدغر: صورة

التفسير إلى التلقّي، دار الفارابي – بيروت، 2011. ص

دة على معرفة ذاتها"(1). فغير خافٍ أن مثل هذا
جّهة بمنطق المطابقة والتماهي – في التأويل
م إعادة بناء المعنى الموضوعي أو التجارب
ويعطي في المقابل الاعتبار الأكبر للتلقّي
يعني أن الفهم لا يعود عبارة عن البحث عن
هنا"، في جوهر الذات وحقيقتها، لأن النظر
يمثّل فيه الفهم ذروة المماهاة والاندماج بين
عي كينونة وجوديّة واحدة(2).

لى الإقبال على النّصوص ومحاولة فهمها
فيها ومحاولة الظفر منها بما يمكن الظفر به،
ا هو قائم من تمثّلات حولها؛ سلبًا أو إيجابًا،
ن لهذه الذات.

ط بين فهم النصِّ وتأويله من جانب، وبين
– استنادًا إلى النّظام المعرفي الإسلامي على
ي واستقراء آياته؛ على أساس معرفة ما أحلّه
والحرام، من حيث عدد نصوص الأحكام، لا
قرآني، ما يعني أن أكثر آيات القرآن الكريم لا
ي دائرة الإنسان الباحث عن معناه، والساعي

(1) Paul Ricoeur. Interpretation Theory :discourse
versity Press. 1976. P : 21.

صورة الحياة" ورد عند فتغنشتاين في أعماله المتأخرة
حيث كانت تعتبر اللّغة صورة "مطابقة" للواقع. فلم
الواقع، بل بوصفها فاعلية تتمّ في سياق بشري. إن
تي يتمّ بموجبها التفاعل مع الأشياء والأفراد والعالم
ة، هو جزء من الفاعلية، أو صورة من "صور الحياة"،
فيه المرء السلوك عندما يتدرّب على لغة مجموعته، لأن
ر إلى الأشياء. وهو أيضًا اكتساب لافتراضات، وتمكّن
نها تكتسب جمل هذه اللّغة معانيها.(للتفصيل يُنظر:
ي، منشورات جمعيّة الأعمال الاجتماعيّة والثقافيّة لكليّة

.614

اد هذا أن النصّ القرآني يخاطب في الإنسان
، وقواه النفسيّة والشعوريّة؛ لأجل استنهاضه
والعمل، والتغيّر والتحوّل، في اتجاه يرتقي
عالم الكمال الإنساني، الذي يقتضي ارتياد
التمثّل السليم للنصّ القرآني فهمًا وتأويلًا،
ارة أخرى يقتضي معرفتين اثنتين: "معرفة
صل الممارسة التأويليّة في صورتيها الذاتيّة
جاز القول.

ف المهمة للفلاسفة المسلمين، الذين أصروا
ما اشتمل علية القرآن الكريم من آيات تدعو
لأفعال التي تعبر عن وظائف العقل المختلفة،
ورة الإنسانية. ومن هنا استمد التأويل مبدأ
إلى التفكر والاستنباط[2]. ما يدلّ على أن نمو
ساس تقديمها إمكانات جديدة للتأويل ومن
يضع حدًّا لكل نظرة سطحيّة وساذجة للدّين،
الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا
مر مقتصرًا على منطوق الآيات والأحاديث
ن دون إعادة فهمها وتأويلها"[3]، لأن النشاط
إثراء للفكر، وتجديد للنصّ.

وتجديد الفهم

لى الأقل – مقترن بالعلم موصول بالحكمة،
تعالى، (على سبيل المثال لا الحصر): "أَمْ
مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ بَلْ
لُهُ". (سورة يونس، الآيتان: 38–39)، يُستفاد
ن هذا العلم لا يتحصّل إلا عن طريق التأويل،

رهان في الفكر الإسلامي"، ضمن كتاب: التأويل
إسلامي – لبنان، 2011. ص 68.
19. ص 231–232.

ن رهين بتأويله، وهذا جلي من منطوق الآية.
يان بمثل القرآن على دليل منطقي، وهو أن
هو صرح علمي يُعبر عنه بالألفاظ، ومن ثم لا
ه، مثلما أن الإحاطة الشاملة بعلم القرآن من
عنى إذًا: (كيف تأتون بعلمه وأنتم لم تحيطوا
لا يمكنه إنشاء عمارة، والذي يجهل قوانين
وتأسيسًا على هذا نجد القرآن علّق استحالة
ى الآخر الذي تثبته الآية فهو أن التأويل طريق
العلم بالكتاب على التأويل. فكأنما المعنى:
له ولم يحيطوا بعلمه، وكيف يحيطون بعلمه
اء التأويل هو إيتاء للعلم، لأن الفعل التأويلي

لأجل تفعيل النصّ القرآني في كل زمان؛
كام، وهي المساحة التي يتحرّك فيها العقل
في رؤية واحدة تؤسّس لخطاب إسلامي
فة. وبذلك تُحل أزمة الصراع بين التيارات
ي وسلطة النصّ، في مقابل تيارات لا تعترف
جعل للعقل المساحة الأوسع والحظ الأوفى
.

يَّة الحرفيَّة" وانتشار "التفكير الظاهري" في
صوص الواردة في موضوع النهي عن التأويل
ت إلى مانع يصدّ عن التعاطي مع كتاب الله،
نيه والغوص في أعماقه. بل الأدهى من هذا
لال الخوف والتردّد على عقول المسلمين
ة القرآن الكريم، حتى على مستوى استلهام
التأويل بمعناهما العلمي والوظيفي؛ خشية
ى - ويؤدّي - أحيانًا إلى تعطيل فاعليّة كتاب

قرآنية، مجلة البصائر". العدد 37. ص 17.

بة الفكر الإسلامي، لبنان - بيروت. 2008. ج1، ص 179.

ة التأويليّة في التعامل مع النص القرآني هو
رفة الدينيّة، وتعطيل لحرية التفكير وحركيته
ي يعني ثبات الدلالة وجمود المعنى وانغلاق
للجمود الفكري والعقم المعرفي، في مقابل
الفكريّة المستمرة. ومن هذا الجانب فهو -
عًا إلى نقطة ماضية مغلقة وكفى، بقدر ما هو
ضي (كما سبقت الإشارة)، كما أنه مطلب
افة أن تُصنع ولفكر أن يُنمّى من دون تأويل.
لسؤال وإثارة الإشكال، على نحو يمَكن من
ورده في نهاية المطاف، إلى الانفتاح على آفاق
مغايرة. ومن هنا "فالتساؤلات المستمرّة هي

إثارة للسؤال، والأكثر ممارسة للحوار، هي
العطاء المعرفي؛ لأن السؤال هو أداة العلم
التي تخصّه، (ولكل أمة أسئلتها الخاصّة)،
ن تجيب عن هذه الأسئلة. وما قد يغيب عن
حق حتى ترقى بالجواب عن أسئلة زمانها إلى
ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب
فتضطرّ إلى أن تجيب بما تجيب به هذه"(2).
وية، ومحاولة إيجاد أجوبة مخصوصة لها لا
ن، وعدم الارتكان إلى ما قاله السابقون في
م وحاجات زمانهم - والانخراط، بدل ذلك،
عن أجوبة لأسئلة عصرنا؛ بما يسمح بملاءمة
دِيّة الدين"، وخلق تفاعل جديد مع النصّ
تلك التي مارسها الأقدمون، وتأويله تأويلًا
يكون ذلك النصّ قد استنفد طاقاته الدلاليّة

بي الثقافي بجدة - المملكة العربية السعودية. 2000.

كري، المركز الثقافي العربي، 2005. ص 15.

فترة نزوله أو بعدها بقليل[1].

تجديدي بامتياز، يتجدّد معه العقل والنصّ،
يذعن للنصّ والرمز، ولا يستسلم للثبات
تواري والمستور في النصّ، وعن المختلف
قتضيه الظروف والملابسات، وما تفرضه
والتغيّر. ولهذا فإن "التأويل يعكس الأوليّات
سم، أو مشاغل أفراد من أفرادها. ومن هنا فهو
داخل الأمّة نفسها. بل قد يختلف – جزئيًّا
عمليّة تاريخيّة وتاريخانيّة، بمعنى أنه خاضع
انع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ
والتأويل الحديث بمنظوراته المتعدّدة تتبيّن

سبق – يبدو مسألة ضرورية؛ سواء في نطاق
ما سواها. فممّا لا يحتاج إلى دليل أن كل
ط به من ظواهر الكون وموجوداته، فيرغب
في الغالب – عملية التعرّف تلك إلى طلب
واهر أو الأفعال أو شتى أصناف السلوك لا
وأعراف، فإنه يلجأ إلى عمليّة تأويليّة تمكّنه
ت متناغمة مع معارفه الخلفيّة متوافقة معها.
شيء أنه أساس أو أصل، وأن هناك شيئًا – أو
ى الأساس أو الأصل الأول، وبذلك يعمد
اهد. على أن قدرة الكائن البشري المحايثة
وإمكانات الكون غير متناهية كذلك. وكلتا
وجودها إلاّ بها. وهذا يعني – من ضمن ما
ا بالأشياء دفعة واحدة، وإنما يتحقّق علمها
ع تأويله ومعرفته إلى حين[3]، تبعًا لمقتضيات

واللغة، أفريقيا الشرق – 2013. ص 24.
عربي، ط2، 2001. ص 217–218.

سألة التأويل هو في حقيقته انشغال بإشكال
الممارسة التأويليّة تتيح، من ضمن ما تتيحه،
تفاعل والحوار بين القارئ والنصّ؛ بحيث
راهات خاصّة، تدفع المؤَوِّل إلى بناء أنساق
ت معنى خصبة وتقديم أجوبة غير مسبوقة
بالنصوص والعلامات قبل أن يتجدّد الفهم
لتأويلي أداة كشف عن الدلالة وآليّة لتشكيلها
ى بالمعارف الجاهزة الناجزة، ليس على سبيل
ا، وإنما لإثرائها وإخصابها بـ"معانٍ مضافة"
منطق "المفسّر النوعي" أو "القارئ المثالي"،
ية"، وإكراهات المحدّدات المرجعيّة، التي
عيّة والمركزيّة والإطلاقيّة، وما إلى هذا، مما
يّقة وحدود مخصوصة؛ تعيق حرية "القراءة
ن يُعدّان - كما لا يخفى - شرطين رئيسَيْن
ل هو أسمى جهد عقلي وأرقى فعل فكري
ي فتعطيل النشاط التأويلي هو إبطال لفاعلية
.

ـرُ وتســاؤل الهرمنيوطيقا

أجل الهرمنيوطيقا في الفكر

سين الرفاعي[1]

ة معاصرة.

ا: الحياة كأنَّها تُعاش. ضمن هذه الـ[مرارًا]،
. ولكنَّ، الظفرَ بالحياة: الإنصاتِ، بعمقٍ، إلى
د لنا، أن الحياة هي التي لا تنفكُّ عن الوجود
]، بل إنَّها تكون، [في - كلٍّ - مرَّة]، في طورٍ
ى [في - الذي - هو - يوجد] بقدر ما تكون
ن.

ضمن التجربة المُعاشة التي من شأن الباحث،
تجربة تنتمي إلى [الانتماء - آنطولوجيًّا -
ها إلى تلك الأرواح الحُرَّة جدًا التي يستحيل
ر، أو افتراض، أو فهم جزئيٍّ لأستاذ جامعيٍّ
حقل العلم؛ تلك الأرواح الحُرَّة التي يستحيل
ه هي دراسة، تضع نفسها أمام قلة قليلة من
تساؤل، وليست الحياة [فيـ - ـهُم] إلاّ ضربًا
ا.. أولئك المنتمين روحياً إلى العالَم.. ذاك
زمن الحريَّة يكون.

وطيقا، يُرى عَبر المنظور النظري الأخصّ
ي المعاصر.. أو في السبيل المنهجي الذي

ساؤل: **ما هو موضوع الهرمنيوطيقا؟** معالَم
ي كلمة واحدة: **الفهم**. ولكنَّ [في - الفهم]،
ن الباحث والبحث إلى الهرمنيوطيقا سائرين.
ط، يبقى إهانةً إزاء فهم [كليَّة - الشيء]؛ فما
الفهم، بعامَّة، هي من جنس:

لامية معاصرة.

موضوع، النصّ، [الذهاب - إلى - النصّ]،
ة بناء الفهم، [حقل - موضوعيَّة - الموضوع
لإنتماء - إلى - العالم]، المجتمعيّ... وإلخ.
هو الموضوع الأصليّ للهرمنيوطيقا، حاضرة،
رفيَّة التي من شأن البحث، هذا البحث. وهي
اك.

ر - **الفضيحة المعرفيَّة**] هذي؟ وما هو هذا
بحث يقع [**على - الضدِّ - من - الإجابة** -
هو تَصَوُّرٌ بوصفه بحثًا يقدِّم إجابات. وهذا
لة - الأولى]، الذي من شأنه، لهو موقعٌ [**فوق**

ط في [**على - الضدِّ - من** -...]، أو في الـ
لوجيَّة، فسوف يندهش من الرعود القويَّة،

ث؟ تكون الإجابة: إنَّهُ يأتي من هذا الشعور:
لمدانا العربية، خدمةً كبيرةً؛ سوف يأتي اليوم
سريعة، وسريعة للغاية، من الوجود: وجوده
الروابط بين البنى نفسها، يتجاوز، ويتخطّى

رفة بالهرمنيوطيقا؛ ولا هو بحث في موقع
الكونيَّة - الخصوصيَّة.. ولا هو يذهب إلى
ة الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر. إذاً
وما هي المبرّرات المنطقيّة لاستنهاض تساؤل
ي المعاصر؟
رة][1] التي من شأن الهرمنيوطيقا ثلاثة أشياء:
فكرة الهرمنيوطيقا: تبقى الصيرورةُ فيها عَبر

درها: فكرة تشتمل على نقدها، وهي ولدت،

ف الفهم الذي تبنيه الإبستمولوجيا.

ي: حقل العلم في بلدان الغرب: الشروط
كرة، الاتجاهات والمدارس التي ساهمت في

ام من التوتر والقلق، بل هو في حالة دائمة
حيث لا يُقدِّم نفسه، ولا يعي نفسه، بوصفه

في جذرها: في بلدان العلم في الغرب،
ربيّة. ضمن هذه: يوجد، في الفكر العربي
يوجد أي شيءٍ غير نقل المعرفة بها[1]. ماذا
اؤل الهرمنيوطيقا، بوعيٍ أو من دون وعي
ها إلى بلداننا؟

ه نفسها، **قُدِّمت تصوُّرات وافتراضات تمكِّننا**
ثُل العلمي له. الموضوع هو: [**الهرمنيوطيقا**
يُقدَّم المنحى والمنطق في رؤية الموضوع،
مه، وبالتالي: **يُقدَّم ما يمكِّن من بناء السبيل**
هو: [**الفكر – في – الهرمنيوطيقا**]. أي: كيف
لدراسة أن تكون داخل الهرمنيوطيقا؟ وكيف
يف يمكن للفكر أن يمارس بناء التساؤل، أي
الدوام، [التفكير – بشأن –...].

ن الهرمنيوطيقا.. ولا تفعل المعرفة المنتقلة
ما هو **الأبعد**، ليس الفكر عن الهرمنيوطيقا
عن الفكر العربي المعاصر: الفكر منذ قرنين
لا يمكن إلاّ أن يُفكِّر ضمن الفكر بهذا:

نيوطيقا في الفكر، والفكر في الهرمنيوطيقا].
هرمنيوطيقا، وبُعدَ الهرمنيوطيقا عن الفكر.

وام، ليس [الـ – فهم]، إلى مستوى العبارة،

ة بالهرمنيوطيقا، على سبيل المثال: مشير باسيل عون:
ر الفلسفي الغربي.

الدوام، لا فقط مع ذاته، بل مع عبارات –

هي تقوم في كل الأحايين على:
ج عنه: 2 – [لا – نهائيَّة – الفهم]، الذي ينتج
فهام؛ حيث الشرط الأول للدخول هو: فهمُ
اهات قيام الهرمنيوطيقا في الفكر.
[الكائن – بوصفه – كلمة]: عصر [اللّغة –

عرفيَّة منه هو هذا: ما هو ذلك القبليُّ الذي من
كائن، وقبل أن يوجد ضمن اللّغوي؟
ائمًا، [قبليٌّ في الوهلة الأولى] إزاء الكائن،
رة أكثر صرامة: إنَّهُ القبليُّ – البعديُّ في كل
ن الكائن في الحدث. وفي كل مرة يوجد فيه
كائن؛ وفي كل مرة هو يكون إلى [أن – يكون]
ة – واقع، واقع – فكرة) إلى:← 2 – الكائن
يًّا) إلى:← 3 – الكائن اللّغوي(التاريخيّ،
اللّغة (تصوُّرات كليَّة حول الوجود مجتمعيًّا،

لتي من شأن ملاحظة هذي السلسلة أربع
جي، وبناء محطات التوقُّف فيه، التي تتطلّب
إلى التي تليها، والعودة إليها، في كلِّ مرَّة.
ملامح الموضوع مبنيَّةً، أي حينما يكون بناء
قبل بَدئه، ويتوهَّمُ المنهج أنَّهُ قد ظَفَرَ بالكيفيَّة
الأقرب ضمن وضوح ملامح الموضوع، إلى

اد والمجتمع،
يمولوجيا التكوينية،...
وسيولوجيا،...
: بنية الثورات العلميَّة،...

قدِّم إلى المنهج إلاّ تلك **الأرضيَّة التي تُمكِّنُ**
ة، في معنًى علميٍّ هو منها، ليست تتضمّن أيَّة
مع – الموضوع – ضمن – انكشافه] فحسب.
حمولًا أبدًا بإشكالات Problems، وإشكاليَّات
معيّ] في **[الذهاب – الآتي – من – النصِّ]**.
ا، ليس ذهابًا من أجل النصّ، بل هو ذهاب،
ساسيّة الثلاث: سياسة، ثقافة، واقتصاد، وتلك
ب ضمنها [الكائن – الإنسان]. **إنّهُ ذهابٌ يأتي؛**
ي ضرب من ضروب الذهاب إلى النصّ، عَبر
فهو تراجعٌ إزاء تساؤل الهرمنيوطيقا.

بات الجاهزة لفرض سلطتها على الواقعيِّ –
- الضدِّ – من – الإجابات- الجاهزة]. وإنَّها
هات في موقع التساؤل والمساءلة.. ولهذا،
النقاش إلاّ في البداهات وعنها. لماذا؟ **لأن**
بية، لا توجد بعدُ؛ ولأنَّ العلم لا يقوم إلاّ بعد
ليم بها، فالمخاطرة هنا ليست أكثر من هذا:
سأنها من أجل بنائها.

رضية الحريّة، في بلداننا، ليس إلاّ **[على –**
يكون.. وهذا لا يكون إلاّ بعد فهم السائد،
بات المعرفيَّة – المجتمعيَّة] في تناول تساؤل

المعرفـيّ، وكيفيَّة التفكير من خلاله.. وفي
العربيّ المعاصر، وكيفيّة التخطّي.. وكيفيّة
شأن – الموضوع] بعد تخطّيه.

المعرفيّ؟ وهل ثمَّة معرفة هي تنحطّ إلى
ّ إليه المعرفة؟ وما هي العادات الذهنيّة في
نحطّ المعرفة؟

عب، الصعب جدًّا، في عصر **[الدم – في –**
حك الساخر منها، تلك التي ليس باستطاعة
تستمدّ مبرِّر حدوثها من الأمور هذه نفسها.

لا وجود لفكر في الفِكَر العربي، ومنذ قرنين

لا في الشعار السائد للموضوعيَّة المفبرِكة،
عنًى أصليٍّ من شأن **[إتيان - الموضوع - إلى**
- معرفيٍّ - يتضمَّنه (ولا وجود لموضوع من
علن على أفراد، مفكّرين، باحثين، أساتذة، أو
الفكر - العربي - في - مجمله]. لأنَّ الفكر

لهي محمولةٌ عَبر: لولا الانحطاط المعرفيٍّ
يحيا فينا كل يوم، **ضمن [اليوميَّة]**، لما كانت
عامَّة، وتساؤل العلم، بخاصَّة. **لأن الانحطاط**
ة العامَّة والعالميَّة، كان هو العِلَّة الأصليَّة
شأنه.

رب إلا من طرف 1: الفرد: الباحث في هذا
تمعيّات الفكر العربي بمجملها: المجتمعيٍّ
في الفكر، المجتمعيٍّ الليبرالي في الفكر،

ن على كل غير متخصّص[1] يحكي لنا أدبًا
ن موضوعات الفكر، أدبيًّا؛ أولئك المفكّرين
ج الذين يكتبون شِعرًا فكريًّا؛ أولئك الأساتذة
ن وظائف رجال الدين في الجوامع، أولئك
خطر على الفكر من هؤلاء الذين يحكون عن
كل الزوايا بالطبع: هؤلاء الذين يفهمون كل

في الفكر؟ إنها تذهب إلى [ترك- موضوع-
الأمام]: أمام تمثُّلِهِ عقليًّا.
خل في صراع هو لا يأتي بنتيجةٍ للمجتمعيٍّ
ومن أجل أن بلداننا العربية تشهد الفضيحة

جد في حقلها ما هو جدير بالصراع بعامَّة؛ فلا
ما هو وما هي الأمور التي هي جديرة بالصراع
لعلم]، بعامّة؟ وكيف؟ ولماذا؟

عرفي، هو ليس الأفراد: المفكرين، الباحثين،
، المعلّمين...إلخ؛ وإنَّما تلك المجتمعيَّات
ي ما تقول، **إلى نتاجٍ معرفيٍّ مجتمعيّ**. هذا
أفراد: 1 – **به**، 2 – **وَضمنه**، 3 – **ومن خلاله**.
يتضمّن:

ن، الطلاب، الأساتذة...إلخ: وهو ناتج عن
جتماع بينهم؟ وكيف هي؟ ولماذا هي؟
ي القضيَّة التي تشدّ هؤلاء ضمن المجتمعيّ؟

حثين الداخلين في الاجتماع؛ وما تنتجه هذه
لي: كيف هي الرابطة التي بينهم؟ وما هي؟
خل الجماعة؟

ي تنتج عن اجتماعهم: فعاليّات مجتمعيَّة،

مّهم: والذي يختلف عن أفكار كل واحد من
- فكريًّا.

تُفهم إلاّ عَبر المعادلات الذهنيّة الآتية:
يقول ذلك ضمن تصوُّر لمفهوم الحقيقة هو
فكرة الفكر مع ذاته/ ذاتها.

ا هو ينفتح على [الخارجيِّ – إزاءه][2]، حينما
نما ينفتح لا يمكن إلاّ أن يكون قوله: لا←
...← اللا- نعم.

: جان بياجيه، الإيبستيمولوجيا التكوينية، وكذلك

مولوجيا، وضرب من ضروب ممارسة سوسيولوجيا

لا تُرى إلاّ بممارسة ضروب الفهم الإيبستيمولوجيّ.

، بالأساس، ذاتَه؟ لا يمكن للفكر من الداخل
تي تخصّه: يقولها، آيديولوجيّاً، بالاستناد إلى
هم؟ وكيف يُمسك بذاته، من جذرها؟ **[من-**
موقع الإبستيمولوجيّ.

عيِّ- المجتمعيِّ] في الفكر العربي المعاصر،

فكر]: ذاك المجتمعيُّ في الفكر الذي يستند،
الموضوع، على النص الديني: القرآن، وعلى
ت مستندةً إلى النصّ، ويريد من [المجتمعيِّ-
ص.
و3 - المجتمعيَّ- الليبرالي في الفكر، و4 -

ع- هناك]: في بلدان العلم، محل **[المنهج-**
الخاصة ببلدان الغرب، وكيفية دراستها،
وليس ذلك فحسب، بل تحل الافتراضات
هناك، محل المنطق والمنحى في رؤية أشياء

معيّات؟ ما هو يُتفحَّصُ هو هذا: كيف تجيب
ساؤل الواقع، المتضمَّنَيْن في تساؤل العلم،
أيُّ شيء غير هذا. ولكن لِمَ كل هذا؟ لأن
ن بعد فضح الفكر (تنظيف السَطح)، وفضح
ذا، فلا هرمنيوطيقا النصّ، ولا هرمنيوطيقا
الفكر].

عنه الذي يُذْهَبُ إليه في **[البحث- في-**
- العلم] عَبر الفهم بعامَّة
هم. إنه الفهم في **[فكرٍ- بعينه- يقول]**(1)،
ل.

ـتقديم تعريفات أستاذية بشأن الموضوعات العلميّة؛
نيوطيقا، وكأنها شيئاً يُشترى، أو يُنتقل.

ن بالفهم، ومحاولات، وليس محاولة، **[بناء-**
في- كلِّ- مرَّة] لهو وظيفة العقل الضاحك-
هم، فلا بُدَّ، أوَّلاً وفوق كل شيء، بعد التوقف
على الـ [لا- آيديولوجيٍّ]. فإذًا، ما هو الفهم

لذي لا يطرحون **[تساؤل- الواقعيِّ]**، وفوق
رتهم على الفهم، أولئك الذين يتناولون الفهم
الحال أَنَّهُ شيءٌ يُبنى، الآتي: [مُهمَّة الفكر هي
مهمَّة الفكر لهي فوق كل المواقف، فوق كل

و في ما يقول، يقول أيضًا ما يتخذ موقفاً منه؟
، يأتي إلى مستوى القول؟ وكيف؟
م، في سبيل الفهم. وإن كُنّا ممتلئين بالفهم،
عادة بنائه.. وفوق ذلك، لا حاجة لأي تساؤل

حتّى؛ في مستهل الطريق المؤدّية إلى الفهم؛
ن من الفهم، ينبغي، أوَّلًا وفوق كل شيء،
لا بُدَّ من أن نكون جاهلين جدًا حتى يكون
لّمه الأخصّ، بشأن موضوعه الأخصّ. **إنَّما**
، أيِّ فهم بشأن أيِّ موضوع.
، من التَعلُّم، **لأنَّه (الفهم) ضربٌ من ضروب**
ان، فلا يمكن، والحال هذه، إلاّ أن نكون أمام
ست إلاّ موضوعات العلم، موضوعات علمٍ

من التعريف به، فإنَّ تعلُّمَ المفاهيم لهو الفهم
إلى-...]، ويأتي [من-...- إلى-...]. كيف
آتية: **ليست للمفاهيم مضامين نظريَّة فحسب،**
جد على الدوام، منظوراتٌ نظريَّة هي من شأن
واقعيٍّ بعامَّة.

حول **[الهدم- البنّاء]**[1] في المفاهيم؛ إنَّه ليس
وهدمها، فحسب، بل، أيضًا وأيضًا، إلى بناء
ريّة داخل المفاهيم، وهدمها.. إنَّه تساؤل من

للمفاهيم والذاهب إلى رؤيتها في [الواقعيِّ]،
م الآتي إلى التفكير من المحسوس، إلى أمام
ي دائمًا على نحوٍ تتضمّن التاريخيَّ الذي من
لعبارة من حيث هي تقول؟
ليست تكمن في نقل وتقديم تعاريف أستاذيّة
. نقل المضامين النظرية للمفاهيم هو الفهم.

ليَّتها- نحو-...]، التي من شأن المرء. وهذا
الذي نحوه يسير السائر على الطريق، نسمّيه
الفهم- في- الأمام][2].
مام] التمثُّل العلمي الذي من شأنه، لا بُدَّ من

ات- بكليَّتها].
، هو غير مفهوم بَعْدُ: أي بوصفه ذاك الذي لم

هم، ولا جدوى من السّير على الطريق، ولا
ضع- نفسه- في- وجه-...].
ع في [وَضع- نفسه- في- وجه-...] معنىَ
[أن- يكون]؛ وفوق ذلك على أن يستمر في
يه كما هو في ذات نفسه.
موع: 1 - معنى الولوج إليه، و2 - معنى كيفية
ط للولوج إليه.
أويلًا لماهيَّة الموضوع. لماذا؟ لأن الداخليَّ

البحث هذا، في العدد السابق من المجلة.

ع. أيُّ ولوج هذا في [**الموضوع- الواضِع-**

ي[1] الذي يضع نفسه [أمام-...]؛ ولكنَّ، قبل
يخيّ: التاريخيُّ يسكن، على الدوام، داخل
الذي يولَج في الموضوع؟

ضوع.. وفوق هذا، إنَّ [**الولوجَ- في-**...]
هناك. أيُّ هناك؟ وما طبيعة الـ[هناك]؟

ه- في- وجه- الفهم]، إنَّ هذا القابع في
أوَّلًا، مقبولٌ، من قبل الذّات.

وع- في- الوهلة- الأولى]، لهو مبرَّرٌ؛ هذا
م، سيرًا عَبر الفهمِ بوصفه ناتجًا بالاستناد إلى
Conceptual Essenc. ماذا يحدث في الفهم

يَّة بالكيفية هذه، معنى الاهتمام الخاص
ـة [**التفكير العلميّ- في-...- من- أجل-**

ه، يتضمّن معاني وضعتها الذّات، من حيث
نفتح على ذات الموضوعات، وبالتالي يقطن

لصورة المتكوِّنة للموضوع في تخارجه أمام
فهم مفهوميًّاً، من قبل الذّات، وبين الصورة
رص عليه، ورعايته، تؤدّي إلى: الإبقاء على

يمكن إلاّ أن نُريد أن نفهم؛ لأنَّ المرء يحيا

: محمّد حسين الرفاعي: تساؤل الهرمنيوطيقا والفكر
ضايا إسلامية معاصرة.

م يعتبر وظيفة العقل الأكثر تميُّزًا؛ والحال، إنَّ العقل
ر فيها؛ يتضمّن هذا الانتشار معنىَ القطون فيها، أيضًا
حسب، يكون؛ بل آنطولوجيّ في العلميّ.

ي تُحدِّدها الشروطُ الآنطولوجيَّة العميقة التي
تي تجعل من هذي الموضوعات، أو تلك، أن

يُريد أن يبحث في موضوع x، في سبيل فهمه،
حيب: إنني أحب أن أفهم x؛ **إنَّهُ مندهشٌ بـ x**

تمي إلى x. إنه يذهب إليه ليضع الفهم فيه.
حث، في معنًى حميميٍّ بسيط للحب. وإنَّما
ي موقع لا يُريد التخلي عن x.
فهم طالما حبّ الذّات لـx، وحب x للذات،
شروط الآنطولوجيَّة للذات في انتمائها إلى x.
في الذّات الخاصّة بالموضوع المُنتمى إليه.
موعية والحال هذه؟ لا يكون الانتماء، ههنا،
و جماعة أو مذهب أو دين...إلخ، بل الانتماء
ي- الأمام].
مجتمعيَّة والإنسانية، [في- كلِّ- مرَّة] يكون،
كن أن يُسحب إلى جموده: كما تَوَهَّمَهُ إميل

إلى **[أن- يكون- الموضوع- شيئًا]**، فسوف
تصوُّر: **إن الشيء الشيئي الذي أمامنا، أُعطيت**

ع بوصفه شيئًا، شيئيًّا لهو يجعل من المعرفة
ل من الإجابة عن تساؤلات قيام الموضوع
قبل قيامه.

لسوسيولوجيا، شيئيًّا: إميل دوركهايم، قواعد المنهج
.

رجيًّا: ريمون كيفي ولوك فان كمبنهود، دليل الباحث
اعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، الطبعة الأولى،

، ولا السير على الطريق؛ ههنا، الموضوع

والآن]، ومن ثُمَّ في الـ[ههنالك- وآنذاك]،
وب الوجود: الأخصّ به[1]: ذاتٌ في ذاتيَّتها؛
حقل ذاتيَّة الذّات؛ وفوق هذا، فإنَّ الإنسانَ هو
الموضوعيَّة؛ أي: إنَّ هذا الذي يَدرسُ، هو،

اهتمامنا، هما الرعايةُ والحرص على إبقاء
هم، الفهم فحسب: أي القطون في الموضوع

نفسه- في- الأمام-...]، لأن يُفهم، هي،
ي الجدارة تقيم في العقل الذي يوجد في
يتناول الموضوعات إلاّ بضروب وجود هي

ذّات، هو دون غيره، الجديرُ بأن يُفهم؟ ولِمَ
وعات، من قبل العقل، بواسطة حدود نظريَّة

من دون غيره يقوم على: قيام الموضوع في
الموضوع يوضَع من قبل الذّات أمامَها؛ إن
في لحظة معرفيّة واحدة: منْ قبل الموضوع
خرى.. ولكن، معًا في ترافق عند مستوًى عالٍ
أمام] لهو محمولٌ على الدوام في الذّات.
ات].. والذهاب إلى[حقل- موضوعيَّة-

ن) فيه الموضوع، يوجد تواجدًا قبليًّا: قبلَ

سّ] الذي من شأنه.
وعية مفصولةً عن الذات ومتجاوزةً لها.
بيل فهمه: محمَّد حسين الرفاعي، في: الطريق إلى بناء
ايا إسلامية معاصرة، العددان 53 54-.

ل أن ينكشف الموضوع؛ إنَّهُ حقل موضوعيَّة
؟ وكيف هو؟

ع] في [موضوعيَّته] (في العلاقات والروابط
ني الذّات الأكثر عمقًا: موضوعيَّة الموضوع
وعيَّة الموضوع توجد قبل وجود الموضوع؛
ن أمامنا، موضوعًا علميًّا، يُؤخذ إلى مستوى
لخارج: خارج عالَم الذّات[1].

ضوع موضوعيَّةً جاهزة ومبسترة قبل وجوده؛
عالَم العلم التي تحدّد دراسةَ هذا الموضوع
الموضوع بهذي [**الكيفِ**] بالذّات من دون
وضوع كنتيجة للممارسة العلميَّة (الحصيلة
مع ذلك كله، **إنَّ موضوعيَّة الموضوع تكون**
ذات.

موضوعُ- يوجد]، لهي عبارة توجد تواجدًا
شيء. لأن الذّات التي في حقل العلم، في
ولوجيا والضروب المختلفة من تواجدها في
هم الوجود المجتمعيِّ Social Existence،[2]
لى الدوام، مع ذوات: أَنوات بشريَّة.
كمن في هذا الذي يُميِّزُ، أتمَّ التمايُزِ، الحركة
عي عند الحيوان[3].

ذوات- في- فهمها] تتأطّر وتتجمّد وتُسَكَّن
اهيم ذات حركة دائمة الحدوث فيها من قبل
كثير من الباحثين الآتي:
م، يسبقُ وجودَ حقل موضوعيَّة الموضوع
رابها، وفي ابتعادها عن الموضوع، تُقدِّمُ له

ج الموضوع هو الموضوع على الدوام) عكس ذلك.
مَّد حسين الرفاعي، في: الطريق إلى بناء فهم بالعلم
رة، العددان 53 - 54.
ثابتٌ.

في قولها: إن الموضوعيَّة الخاصة بالموضوع
الموضوع بوصفه مفهومًا قبْليًّا.

عمليَّة الإنتاج المعرفيّ، بجلاءٍ، ويغيب
هم.. لأنَّ لمجرَّد التطابق بين المفهوم وبين
[**المفاهيم- قبْليًّا**]، وبين [**المفاهيم- بعديًّا**]،
العلميَّة قد حدثت في موضوعيّتِها.. ولايعني
ة العلمية لهي منتهية حتى قبل أن تبدأ؛ بوعيٍ

وضوع لا توجد [**خارج- الموضوع**] و[**بعد-**
إن الموضوع يوجد داخل عالم موضوعيَّته
علم، و[**بعدَ- حينٍ**]؟

ا إلى أن الموضوعيَّة المفهومة من قبل العلم،
ذّات، أن تكون موضوعيَّة تحتضن الموضوع
وع بموضوعيَّته الخاصَّة به، قبل التعامل مع

روط الآنطولوجيَّة الخاصة بالذّات (ذات
مجتمعيَّة) التي داخل حقل العلم[1].

الموضوع هذا بالذّات، وليس غيره، للفهم..
ى ذاك الوجه من الفهم الذي يتفلَّت من نقل
د يمكن له أن يُمَكِّنَك من الفهم؛ **لأنَّ الفهم**
انتقال.

إننا- نريد] تعني: أن الفهم يحدث في تلك
أمرُ موضوعيَّة الموضوع محسومًا، من قبل

الذّات هي التي تضع المحدَّدات والمعايير

التي تعي التداخل والتشابك الأصليِّ بين الموضوعيَّة
- العلميّ]، من حيث هي التي تُبرِّر البحث في هذا

يكون في موضِع الفهم، والذي يحتل مكانَته
بدوره، من جهة أخرى، يملك ذاتًا.

ما بذات الباحثين هي التي تُقدِّم للموضوع
في هذا الارتباط فحسب.

لا مطروحًا عليه الضياع في [تاريخيَّة- تعيُّن-
هو نفسه، وبين الموضوع كما هو يُفهم؛ إن
ممارسة علميَّة، ليس إلاّ فهم ذات الموضوع
م لذات الموضوع هذا تحديدًا، في تطابقها
عيَّة- الموضوع][2] التي هي في ذات الباحث.

ي هو الفهم، ويأتي آخر يقول إن فهمي هو
رله حقلُ موضوعيَّة الموضوع التي داخل ذاته
اعة، والذّات المجتمعيَّة[3])، والذي يختلف

تعدُّد؛ حضوره يعني، في مسرح حقل العلم،
معرفيَّة من شأن داخل حقل العلم)، والثورة
من شأن الأبحاث الإيبستيمولوجية القائمة
كون الحركة في حقل العلم، ويكون التبدُّل
نظورات المناهج العلميّة، ويكون التنقيح
دال نظرية بأخرى، منهج بآخر، أو مضامين
ن نظريّة من شأن نظريّة أو نظريّات، أو قواعد

وضوعيَّة الموضوع العلمي مختلفٌ، و2 -
حقل ذاتيَّة الذّات.

م العلاقة بين... وبين....
ي تجعل من كل موضوعٍ موضوعًا في الأمام يُرى،

ة التي من شأن الذات.
نقول: y تحل محل x، وإنَّما y هي مشتملة على x، في

قضايا إسلامية معاصرة، العددان 51-52.

ضوع x سوى فرضيّات دالّة تشير إلى الطريق
، x، **[فهمًا- في- كُلِّ- مرّة]**.
ن هو يكون؟

لموضوع، وبين فهم باحث آخر للموضوع
ث في لحظة t1 المعرفية، وبين فهم x من قبل

ت مصاغة له قبْليًّا(تأتي من فهم الآيديولوجيا
جنس كانت لا يهمّ. **إنَّ العلميَّ الممتلئ بإرادة**
يبذل جهوده كلّها، في الفهم، حتى لـ[فهم-

ر العربي بهذا البعض) وظنَّ عكس ذلك،
ضيَّة، من حيث هي تقول، يكون واقعًا داخل
..[2]
ميًّا في تلك اللحظة (اللا- معرفيَّة في غالب
ديهيّ؛ في تلك اللحظة التي تفرض البديهيَّةُ

من وراء الشك بالفهم المُبتسر والمُقدَّم في

رضنا أن الموضوعات في الموضوع الواحد
لا بعْديًّا **[في- الوهلة- الأولى]**؟
ي صورة كُلٍّ يستمد وجودَهُ من الحركة في
العلميّ الذاهب- الآتي. ولكن المفهوم منذ
خلقٌ، وصنعٌ، عَبر ممارسة التجريد العلميّ

، أو توجُّه علميٍّ داخل مدرسة علميّة داخل اتجاه
ستيمولوجيا) لا ينتمي، إنّه ليس منتميًا؛ إنَّه منفتح على
العلميّة كُلِّها، أو إنَّه لا يكون إيبستيمولوجيًّا.
سلاميين، والشيوعيين، والليبراليين، والقوميين، في

لذّات داخل حقل العلم، حينما تكون الذّات
حينما يكون العلم والذّات بداهتيْن، تكون
لبحث العلمي، ضمن حقل موضوعات هو
، إلاّ تقديم تصوُّر وافتراض هو يكون ضمن
ا. وفي هذي الحال، يفقد كل نقاش حول
ماذا؟ لأنَّ مؤسسة العلم مستعدةٌ وجاهزةٌ،
جابات أصبحت ضمن ماهيَّة بنية حقل العلم.

ستقلةً من حقل العلم وإلى حقل علمٍ، وهي
بداهة بداهةٌ في حقلها الخاص فقط، وحينما
يَّتـ- ـها]. ضمن هذا القول، يقوم التساؤل
بشَأن-...].
ي المضامين النظريّة التي من شأن البداهة
اؤل هذا يرتبط بالفكرة، وبنموذج المعاينة،

ا، في معنًى قريب إليها هي ضرب من ضروب
ى ماهويٍّ أكثر قُرْبًا إليها، لهي قضيَّة فهم ذاتٍ
ها إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في-
ب ولماذا يعني هذا ما يعنيه؟
م- بشأن-...]، وليس على الإطلاق تقديم
بٌ من ضروب [التفكير- في- كلّ- مرَّة].
ذاهبةً إلى النصّ إلاّ عَبر توسُّط واقعيٍّ هو يقع

جوده، يوجد.. وبوجوده ليس يوجد.. أو في

ة إلّا إنسانيًّا، أي: أن يكون وجودنا الأعمق
كن الإتيان بأيَّة معرفةٍ مجتمعيَّةٍ إلّا مجتمعيًّا،
مجتمعيٍّ، مبنيًّا 1 – فيه، و2 – به، و3 – ومن

ومنذ ما قبل البدء حتّى، على هذا: **تصوُّر**

كرة- الثنائية] على هذا: تصوُّر الأشياء في
: أي في [ذهاب- الذّات- إلى- الموضوع]،
كلا الحالتين، نكون أمام فكرٍ هو لا يتناول

ي، في صدد بنائه، إليه، نحن ذاهبون، يتطلب
طور من انتظار أجوبة عنها؛ وحتّى قبل أن

ض عليها التساؤلات الجديدة، لهي كذلك
وليست، **من جهة أخرى**، سهلة البناء. لأنَّ،
لتساؤلات القديمة، ليس إلاّ الآيديولوجيّ،
تمعيَّات الفكر العربي المعاصر، بعامَّة، منذ

لعلميّ الأصليّ ليس، أبدًا، يتعلّق إلاّ بكيفيّة
عليها التساؤلات الجديدة التي للعقل العلمي

رضيَّة الجديدة، لهو فكرة الثنائيَّات العلميَّة
بشأن بدءِ أيَّة ممارسة علميَّة، لم نكن قادرين
ى التفكير (بالفكر من خارجه، وبعد حينٍ)←
: هدم الفهم القبْليّ- والأفهام القبْليَّة: بواسطة
(في صورة تشتمل على الفهم المُهَدَّم قبْليًّا
دمة لبناء الفهم).
ت، ضمن هذي السلسلة العِليَّة من تساؤلات
ذهب إلى ذاته فحسب، ولكن، لا يبقى فيها.
هنا لهو ليس متعارَفًا عليه بَعْدُ.. وفوق كل

العقل العلمي الجديد، بما يحول دون قيام الجديد في
يختلف الأمر تماماً: إذ نحن نتناول موضوعات علوم
تتغيّر في كل مرة.
رقت عينه يخصُّنا: محمَّد حسين الرفاعي، في الطريق إلى

5 من مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

اجة الأكثر عموميَّةً، التي تتخلّل ثنايا الكتابة
على واقعيٍّ مجتمعاتنا العربية؛ وطبيعي جدًّا،
لتساؤلات من هذا الجنس، **[ههنا- والآن]**،
الفكر العربي في مجمله.. **وذلك، ليس، على**
قبل هذا، لأن الفكر العربي، منذ قرنين من
الأصليّ، الذي لا يبدأ أي فكرٍ إلاّ منه، وبه..
ؤل الواقعيِّ الأخصّ به.

أل عن ذاته؛ التساؤل يسأل عن موضوعه:
أن التساؤل نفسه؟

الذي من شأن الهرمنيوطيقا، هو موضوعُ

ر] بوصفه [مُفكَّرًا- به- دائمًا- بعديًّا] ومن

في مجمله يُعبِّر عن هذا: في الفكر، على
رها في أن تَمثُلَ أمام الفكر.

ع- إلى- الفكر]، عبر تمثُّله المتمثَّل، قبْليًّا،
التي من شأن الموضوع، الذهابُ إلى ذلك
كل- مرَّة] ينهض تساؤلٌ بشأن الموضوع.
به- إلى-...].

- الخارج]، على الدوام، هذا الذهاب، أي
ي من شأن [حقل- موضوعيَّة- الموضوع-
شر البشر، يكون [في- كلِّ- مرَّة]، ولا يُمكن
لاّ أن نصل إلى هذا:

وضوعيَّته، قبْليًّا، في ذهاب التصوُّر إلى خارج
].

هو محمولٌ دائمًا وأبدًا من خلال العودة إليه،
يُتصوَّر التصوُّر القبليِّ بعديًّا. بيد أنّهُ لا يُظفر
ي خارجيَّته الأخصّ به، إلاّ من خلال حقل

ي- كل- مرَّة]: أمام [تخارج- الموضوع-

ن هذه المعادلة الذهنيّة البسيطة للغاية، لا
توى الآيديولوجيا، أَيَّةِ آيديولوجيا.
ع] بوصفه مُفكَّرًا به دائمًا بعديًّا ومن الخارجيّ
ن خلال ضربين من ضروب تناوله:
علميّ، نعني أن الفكر، ههنا، ينظر إلى داخل
ا بشأنه.
وضوع العلميّ يشتمل على شيءٍ، فيه، اسمه

ن ضروب وجود الآيديولوجيا، لا ننحط إلى
الضرب الأول من تناوله.
، من أجل الظفر بفهمٍ يخصُّهُ، متى كان الفكر
- **الأمام]** بوصفه موضوعًا. لا يمكن لـ**[فكرٍ-**
ه.
ت معرفيّة من شأن الفكر في تناوله لموضوعه،
ظة تلي التفكير الذي يمارسه [الفكر- بـ-...
ا بوصفه، الآن، [موضوعًا- أمام].
نَّ في الوضع إيبستيمولوجيًّا هذا، ثَمَّةَ حضورٌ
يأتي إلى مستوى التَمَثّل Representation. أي
كر الذي يحضر موضوعيًّا؟ يأتي التمثُّل على
حينما نُفكِّر بهذه الطريقة فإننا نترقَّب ما يأتي
فكَّرًا- به].
بالفكر، ومن ثُمَّ بالمرجعيِّ[1] الذي من شأنه،
ر يأخذ الآتي: **لا وجود للواقع في الأبحاث،**
د واقعيٌّ، هو في كل مرة، الواقعيُّ الذي من
م التصديق بكل الأوهام التي تدَّعي الإحاطة

يق، على أهل الهوى.. أولئك السائرون أبدًا
التيه المعرفيّ يكتسب قيمته في تلك اللحظة

لأصليّ في [**التساؤل- المتوجِّه- إلى-**...].
ل النقد[1]: نقد فكرة ما، في الوصول إلى ما
ي تُنتقد فكرة أصليّة، تقوم على أرضيَّة صلبة،
سليًّا. **لأنَّ أيَّ نقدٍ لا يقوم على تساؤلٍ يوجِّهه**

دها النظريَّة.. وفي الأرضية التي تقوم عليها

ل [اللّغة- كـ-موضوع- ضمن- المجتمعيِّ]

د الذهاب إليه، لهوٍ أمامنا [**في- أوَّل- وهلة**]،
يضيع، ضمن التمثّل العلمي الذي من شأنه:
القها بـ[**المجتمعيِّ وهو يأتي واقعيًّا**]. لماذا؟
، **أن يظهر** [**في- كلِّ- مرَّة**]. بيد أن [**الظهور-**
لميّ له، وله ضمن خصوصيَّتِه [**في- كل-**
المفهوم آتياً إلى الواقعيِّ في كلِّ مرَّة ← إلى
ب تظهر في الواقعيِّ الذي من شأن المفهوم /
لإتيان إلى مستوى التصوُّر والافتراض واقعيًّا،

عيِّ- المجتمعيّ← إلى إتيان الواقعيِّ ضمن
ء المفهوم← إلى بناء المجتمعيِّ- الواقعيِّ←
وضوع العلم.
رَّة]، ضمن هذه المعادلة البسيطة؟
لى [**الإنسان- في- كلِّ- مرَّة**]، لهو يحدث..
رفيَّة بشأن المسؤول عنه. ولولا الفوضى لما
ضمّن معنى أَنَّهُ في ذات نفسه يشتمل على

أي يحدث، يعني أيضًا وأيضًا، أن المسؤول
التساؤل، لهو مرةً أخرى، وأخرى، تاريخيٌّ.

، أنظر: محمد حسين الرفاعي، فكرة النقد...

رفة الدينيَّة.. إلى أين تهرب؟ إلى أن تكون الـ
س، هذا: [في- الحدوث- الأوَّل- للنص].

اذا تساؤل النص، ههنا- والآن، وضمن الـ
يأتي- إلى- الواقع- (من الفكرة)- نصيًّا]،
يحمل معنى لقاء الواقعيّ في أوَّل وهلةٍ، من
ضجيجًا في رأسنا الآن، يأتي كجرس خطرٍ
ذاهبٌ إلى أن يواجه بنية ماهيَّة النص، في

نهاض تساؤُلِ النصِّ عَبر الواقعيّ الذي يكون
ءًا من الحدود النظريّة، سلفًا ودائمًا، من قِبَل

فها ظاهرة مجتمعيَّة.. واللّغة بوصفها واقعةً

وكيف تصبح الظاهرة مجتمعيَّةً؟ وفي الوقت
بح الواقعة مجتمعيَّةً؟

الظاهرة، ومعنى الواقعة، لأن ذلك محسوم
ن. وليس مُهمًا، أيضًا، نقل المعرفة بالظاهرة
ليه من قبل مترجمين، مُعرِّبين، وباحثين-
ممارسة العلميَّة، بوصفها نقلًا للمعرفة[1].

عرفة المنتقلة، وأن يكون المُنْتَقِل حائزًا على
دُ، يكون استنهاض تساؤل العلم، بعد أخذ

نظور تساؤل الهرمنيوطيقا، بين اللّغة منظورًا
اللّغة منظورًا إليها كظاهرة مجتمعيَّة Social
- قبل- البدء] تساؤلٌ من شأن المنهج، من
الهرمنيوطيقا بعامَّة.. أي: **تساؤلٌ من شأن**

باحثين، تعني الممارسة العلميَّة عندهم هذا: تلخيص،
يصبح البحث: طبخة فيها كل شيء، واللا- شيء.

- المفهوم]، وظهور الموضوع أمام المفهوم،

ن إلاّ في تلك اللحظة التي يُتوفَّر فيها على
قع؟ ولماذا يقع بهذه الصورة بالذّات؟ هذي
واقعة مجتمعيَّة؛ وكذلك، هل يظهر؟ ماذا
الصورة بالذّات؟ ضمن اللّغة الدينية بوصفها

هنية بسيطة للغاية: 1 - أوليَّة التساؤل [هل-
يوجد؟ وأوليَّة التساؤل [ما- هو] هذا الذي
التساؤل [كيف- يوجد]، على 4 - [الماذا-
ات؟ أي: من هل؟ إلى ← ما؟ إلى← كيف؟

حاول القفز على أوليَّة التساؤل هل، من ثُمَّ
ربًا من سوء الفهم، والانسحاب أمام تساؤل

عة مجتمعيَّة مفهومةً ضمن أرضيَّة: الأشياء
جل-...]، فإن اللّغة كظاهرة مجتمعيَّة تُفهم
ائها]؛ صيرورة الانوجاد التي من شأن اللّغة،

مشتملةٌ قبليًّا دائمًا على التاريخيِّ فيها؛ ولا
ريخيٍّ، بعامّة، ومن ثُمَّ، بخاصّة: فيها. هكذا،
رًا إليها كظاهرة مجتمعيَّة.
[الكيف] التي من شأن تجلّي الموضوع أمام
ي الموضوع إلى فهمه، بالاقتصار على النظر
، وفي الوقوع، في الخارج. وفي هذه الحال،
أمام التصوُّر العلميّ لها، وتبقى في الأمام،

ة عن [الكيف] ليست متوقّفة عن ضرب من
ي الأمام، وحينما يُوَجِّه إلينا الموضوع دعوةَ
ون أمام الظاهرة: **تلك الموضوعات التي تقع**

ة إلى الداخل، فيما هي تسحب الذّات إلى ذاك
الخارج].

رتلك هي الواقعة، فكيف يمكن للظاهرة أن

الأمام]، ههنا، على هذا: الواقعة← الظاهرة←

علميّ الذي من شأنها، لهي دائمًا قبليًّا، لها
عمقه الخاص، ومن ثمَّ في عمقه الأخصّ،
ات عمق أخصّ[1]. ولكن، كيف يحدث ذلك

عيّات، وظاهريّات فيزيائيَّة محسوسة، [في-
ذي يجمعنا بها، بل أمام ذوات إنسانيَّة هي
كل ضروب الوجود التي من شأنها: ضروب
ذاتيَّتها، وضروب الوجود مجتمعيًّا في معنًى
لّيِّ، وفي الوقت عينه، لا في لحظة تلي هذه

ة الأصليَّة، يقوم التعقيد الذي من شأن عمليَّة
في موضوعات علوم الإنسان والمجتمع.
مكانيَّة أخذ الواقعة ليست ممكنةَ التصوُّر، إلّا
تها؛ إلى: ذاهبًا إلى ماهيَّتها.
حال هذه، سوف تبدو الأشياء في [تصوُّرها-

ميَّة الحديثة، لهي، بالعمق، [الأشياءُ- كأَنَّها-
Prob وإشكاليَّات Problematics، تقوم بشأن
إلى داخل الأشياء، إلاّ بضرب من ضروب

ة التي تصل فيها المعرفة إلى الأشياء بوصفها
ورة المعرفيّة فقط؛ بل تتوقّف الموضوعات

ف عن الانكشاف.. ولكن، الانكشاف ليس
لا تنفكّ عن [أن- تكون]. كيف؟

معرفة السائدة به، لهو ليس ضربًا من ضروب
وق كل شيء، ضرب من ضروب شأننا نحن
ه؛ حينها: نأتي إلى مستوًى [**أن- نكون**].

راء الشك الذي في [**الأشياء- كأنّها**].. لأن
تحدث في زمن معرفيٍّ هو خاصّ بها، ولأنها
ة هي ليست لها صيرورة؟

مّا أن تكون معرفة غير علميَّة: دينيَّة، شعريَّة،

جود الصيرورة فيها، فيما الصفة الأكثر تميُّزًا
اذا بعدُ؟

كانيَّة عدم التناقض، كما توجد ضمن فكرة
أن في صيرورة الشيء، يمكن ألّا يحضر
ي هما من شأن [الأشياء- كأنّها]، كما أن في
..

معرفيّ، في النوع الثاني من المعرفة: ههنا،
مًا أبدًا في لحظة هي اللحظة الأولى أبدًا (:
حظة معرفيَّةٍ واحدة). وعلى هذا، لا تحدث
شياء، إلاّ مرةً واحدة، ومرَّة واحدة، فحسب..
تقع الهرمنيوطيقا والحال هذه؟ وماذا تفعل؟
ول وللنوع الثاني من المعرفة؟ تذهب حاملةً

ول من المعرفة، بوصفها تتناول النوع الثاني
فهم].

- **نحو**-...]، والتي [**تشير- إلى**-...] دائمًا،
وع، هي الوحيدة القادرة على فهم وإدراك ذاك
.. أي تبقى، في غالب الأحايين، هي القادرة

ان- الظاهرة- إلى- مستوى- الظهور][2]،
داخل- الظاهرة]، من جهة أخرى؛ تكون،
ن الحدس الإمپيريقي[3] **الذي يأخذ خارج**
ن خارجها. كيف يحدث ذلك؟ **من خلال**
بسطها على بساط ماهيَّتها الأخصّ.

تساؤل الهرمنيوطيقا، في صدد عقلنة
ثين الواقعين في الخارج أبدًا؛ هذا ليس من
س عقليًّا.. ولسنا، من جهة أخرى، ذاهبين
دينية كانت، أو غير دينية (: فنيَّة، خياليَّة،
ما يُبنى، في هذه اللحظة المعرفية التي من
ن رؤية وفهم [إتيان- الميتافيزيقي- إلى-
قعيًّا.

- لـ- حقل- موضوعيَّة- الموضوع]، تبدأ
ود، ولا بأية حدود غيرها.

جتمعيٍّ لهي، على الدوام، لغة آيديولوجيَّة،

تمعيٍّ آيديولوجيًّا

ى تلك المقولات التي **لا تقبل** (وهذه
م الفهم الإيبستيمولوجيّ الذي من شأنها)
كِّن المتلقّي من أن يأتي بها إلى التساؤل

روب الظاهرة خارجيًّا، وهي تتبدّى أمام المفهوم..

ن تناولها علميًّا: 1 - ظهور الظاهرة عَبر انحجابها،

الوحدة الزمانية التي من شأن الذات: ماضيها،
ل الذات- الباحث، والذات المجتمعيَّة التي يوجد

ل الفهم الذي يقع فيه الموضوع المُتساءَل عنه، على
اؤل القائم على حقل الفهم الذي يقع فيه الموضوع
الحقول المعرفيّة الأخرى؛ وإنْ انفتح، فإنَّ انفتاحه =

نية ليس معرفةً بشريَّة؛ بل هي معرفةٌ تمكِّن كل
هي معرفة [فوق- بشريَّة] لا تنتظر أي نقاش

اللحظة نفسها يجيب، لا يمكن إلاّ أن يكون
ا إلى أولئك القلّة القليلة التي عاشت وتعيش
د الـ[فوق- بشري]، أولئك الذين يمارسون:
الإرتباط روحيًّا بفكرة الله، الانتماء الروحي

ن طرفٍ هو يضطلع بالتساؤل من شأنها، وفي
الضدِّ- من- ماهيَّتـ- ـها]؟

التساؤل بعامَّة، من الخارج.. أي بضرب من
ولكن، ليس عَبر التموقع في [الخارِج- هناك]
ر من الأبحاث باللّغة العربية، بل **إنَّما التموقع**
يَّة حدوثه من أَنَّهُ لديه داخليٌّ، من جهة، ولديه
رى. ومرة أخرى، كيف يحدث ذلك؟

ج- هناك] قادرًا على بناء ذلك الذهاب إلى
Unders، هو الأخصُّ بالتساؤل.

ّات، يستطيع ذلك الخارجيُّ أن يأتي بمعرفةٍ
لدينيَّة إلى المجتمعيِّ، آيديولوجيًّا].. لماذا؟
يس يكون إلاّ من خارجها[2]؛ وعَبر الـ[بعد-

أنَّ المجتمعيَّ كذلك لا يُفهم إلاّ من الخارج.
مَن ينطق[3] في المجتمعيِّ من لغة دينيَّة، لهو
وهذه الأخيرة، ليست تُفهم الحركة فيها إلّا

موع، هو لا يكون في تمامه إلاّ فيها؛ فالانفتاح والحال

ل الدين.
هذا؛ العدد السابق من المجلة.
ب، أو باحث ديني في العلم... إلخ.

كُنّا مستعدين بقوةٍ لبعث القلق الأصليِّ (إتيان
يٌّ، بل فوق ذلك لهو ضربٌ آنطولوجيّ من
) في التساؤل، سوف نسأل: ما شأن كل هذا
جيًّا الدين بوصفه لُغةً؟

سرِّح في الوقت نفسه، بأَنَّهُ يشتمل من منظار
هرمنيوطيقا، على التاريخيِّ الذي من شأنه.

ل، تناقُضٌ صريح قائمًا، على نحوٍ هو يُهدِّدُ
أرضيَّةَ قيام التساؤل بالانهيار.

وجود التاريخيِّ.

مثاليّة الخالصة لا يمكن أن يكون تاريخيًّا: أي
وجيا حينما تكون، في تمام ماهيَّتها، هي فوق

لا هو منكشفٌ، إلاّ تاريخيًّا. فماذا تفعل اللّغة

ريخيٍّ. بضرب من ضروب العنف المعرفيّ،
كانيَّة توقيف الزمان المعرفيّ في لحظة واحدة
لا يُرىٰ، ولا يُفهم، ولا يُؤخذ إلى مستوى
كحقل فهم، لا يوجد [المجتمعيُّ- بعامَّة]
القوة بحيث تحجب وتغيِّب كل ما هو يرتبط
على غير ما هي عليه ماهيَّتُه؛ وإذا ما قُلنا على
وجيا على الضد من التساؤل، دائمًا، تكون،

افة عند ما تقوله اللّغة الدينية، **من جهة أولى،**
د ما تقوله اللّغة الدينية، **من جهة ثانية**، وهي
ِله اللّغة الدينية، **من جهة ثالثة، وفي النتيجة،**
مَّة. ولهذا، ولهذا فحسب، إنَّ الهرمنيوطيقا
ؤل الأخصّ بها إلاّ بأوّليَّة فهم [**الواقعيِّ-**

لى- الفهم]، في بناء الفهم، هو فهم [الفهم
ن حاصلًا على وعاءٍ يتضمّنه، سلفًا ودائمًا،
الصريح عن المجتمعيِّ، إستاتيكيًّا؛ والكيف

ولكن، ما هي اللّغة بوصفها لغةً؟ وكيف هي

وّرات الذي يمكِّن الكائن من أن يوجد. أي
ن فهم العوالِم أوَّلًا، ومن أن نوجد فيه، بعدُ.

ولوجيا الكائن- الإنسان)
- مع-...] ضمن الوجود المجتمعيِّ بعامَّة

؟ وضمن كلِّ- مرة يوجد فيه (في- العالَم-
).

- اللّغة]... بيد أنَّه، حينما نقلق، حينما يأتي
غة لكي نكون، لكي نوجد، لكي ننكشف في
الأصليِّ، نحن، أيضًا وأيضًا، نوجد.. نوجد
، لم نكن بحاجة إلى اللّغة لكي نوجد...
ساؤل العلم، بعامَّة، الذي يقوم عليه تساؤل

فيَّة في وجه [تساؤل- العلم]
حظة المعرفيَّة التي يُقدِّم للموضوع قواعد
بةً حينما يكون السبيلَ المنهجيَّ الذي يُسلك

عرفيَّة في وجه [تساؤل- العلم]
لحظة التي يُؤْخذ إلى **[مستوى- الموضوع]**..
ي بالدين إلى مستوى الموضوع. كيف يُبنى،
ك إلى الموضوع؟ بواسطة التفكير القائم على

مور، ولا يمكن أن تُرى الأمور مع وجوده، في: كتابات
عبدالله العروي، وكتابات مهدي عامل... وإلخ.
تشخيص.. لماذا؟ لأن من يقول إن الدين ليس عقبة
شخيص لكون الدين لا يمثل عقبة في وجه الفهم، في
العربية.. لأن الصراع المعرفي حول هذي الفكرة هي
حافظة على تجاوز الدين. **وكما نعلم، ويعلم الجميع، في**
تمام ماهيَّته.

وفي [الذهاب- إلى- النص- من- دون-
رثرة الآيديولوجيَّة

تبني ذهابًا إلى النصّ؛ لأن [الذهاب- إلى-
بواسطة [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كل-
قول قولًا هو ليس يوجد؟

عيِّ- المجتمعيِّ- في- أوَّل- مرة]، وليس
- مرَّة]؛ بل أبعد من ذلك، ليس تطرح على
طة التي تتناوله إستاتيكيًّا. لماذا؟ **لأن في أي**
.

ضمن الآيديولوجيِّ بعامَّة.. لأنَّ من شأن
ابات جاهزة- مبسترة- معلَّبة، حتّى قبل قيام
تستمر، وتكون مستمرةً، بقدر ما هي تكون
امَّة، من جهة، ومن جهة أخرى، على تمويت

اب- إلى- النص]؟
ي يُذهب إليه، لا بُدَّ من أن يُتوفَّر، من أجله،
Conceptual Underst قبْليٍّ به.. لماذا؟ لأنَّ

Religious Text as a Concep؟ وفوق ذلك،
لتساؤل بشأن النصّ بوصفه مفهومًا؟
هُ لا بُدَّ من أن يشتمل على حقائق [فوق-
ابات عن تساؤلات ميتافيزيقيَّة هي من شأن
كانيَّة آنطولوجيَّة من أجل أن يحيا متسائلًا:
؟

ص الأخرى، يشتمل على داخلٍ، وخارجٍ:
لنص- بوصفه- موضوعًا- أمامَ- الفهم]، لا

ت تطرحها الآيديولوجيا، وهي ليست تساؤلات
لات المطروحة من الآيديولوجيا عن الواقعيِّ وفيه،
ها. نعني: إنَّها تساؤلات إنْ فَحِصَت، بعمق، تكون
ديولوجيِّ، إلى الآيديولوجيا نفسها.

وليس يقدر أي موقع معرفيٍّ ضمن الداخليِّ
ليه تسمية: [قواعد- استنهاض- تساؤل- لا-
ت كيفيَّة التموقع من قِبل من واقع فيه، ومهما
اؤل. **كل هذي التساؤلات، القائمة دائمة على**
التراجع أمام استنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا[2].
- النص- بوصفه- موضوعًا- أمام- الفهم]:
ه أن يأتي إلى مستوى التصوُّر؟ ولماذا لا يأتي
ج النص إلاّ هذا: إتيان النص، وإتيان ما يقوله
، إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]. وفي
الأساسية الثلاث: بنية الاقتصاد، بنية الثقافة،
المجتمعيِّ]، بعامَّة، لهو [يُعتبر- الخارجيَّ-
فسه، بتوسُّطه تقوم تساؤلات الهرمنيوطيقا.
اقعيٍّ في مجملها، والكيفيّات التي من شأن
الدوام؛ وليست تتوقّف عمليّة بناء التساؤل
سه، موضوعًا وُضع من قبل التساؤل الأصليِّ
- الخارج]- الـ[هناك]، وعلى الدوام، [بعد-

وضوعة من قبل الداخل نفسه.
دين أكثر من فاعلٍ في بنية الثقافة؛ في بناء أطر ثقافية،
كثر صوره فضائحية. ولكن كيف هو وهم؟ ولماذا هو
من أخذ التصورات العلميّة في غير صورتها الكليَّة.
ة الذي من شأنه، من شأن بنية الثقافة، في بلدان العلم؛
صلب المجتمعيّ بعامّة هناك: أي إنما المجتمعي يوجد
سية، والثقافية)، التي أخرست الديني بعامة، ورسمت
أن- يكون- المجتمعي- بوساطة- المجتمعي- ذاته]،
ي، إلاّ الى نقاش وجدال وسجال حول بداهات بلدان
، اي أرضيةٍ لقيامها، في الفكر العربي؛ بل على الدوام
ضاد، وكأنَّ الممارس يقع في حقل العلم هناك.
ها، بجرَّة قلم، الغالبية الساحقة من الكتابات باللغة
يني. هذا الكلام ليس موجَّهًا إلى المعرفة الإسلامية
هم بالنصّ، وهي تقع خارج المعرفة الإسلامية، هي
ة، بل تحلّ تساؤلات الواقعيٍّ في بلدان العالم، محل
لتي تستقبل المعرفة العلميّة.

نا، على **تصوُّر كليٍّ لـ[الوجود- في-...]**؛
-...]، حتى يأتي النص ليجيب بسرعة عنه؛
ود- في-...]؟ وكيف تأتي إجابات التصوُّر

لّيٍّ للوجود كليًّا، وكل ما يهمنا منه هو هذا:
عيٍّ من قبل الفرد، الجماعات، والمجتمعيّات
واقعيٍّ؟

نصّ يتخطّى التجربة المجتمعيَّة، وإنَّهُ يُقدِّم
افيزيقية، هي التي توضع في كلِّ مرَّة، ضمن
ماذا؟ لأن الهرمنيوطيقا لهي ضرب من عدم
من التساؤل، بعامَّة. هكذا، فحينما يُؤْخذ

كر، **نحيا في [اليوميَّة]**: ثورة في الفكر هي لا
يمان- بـ -...]؛ التنصُّل من الإيمان بالفكر
كل شيء. لأنَّ **[عصر- الفضيحة]** الذي نحيا
في الفكر العربي، في تناوله للموضوعات:
بق إلى الثورة المعرفيَّة، لا بُدَّ من التوقف،

جيا السوسيولوجيا: التي تتناول كل ضروب
أوهام]، ضمن عمليَّة [الهدم- البنّاء].
الإنسان في حقل الدين: تقوم على التساؤل:
ف يتمّ سلب الإرادة من كائن ليست الإرادة
ا الديانة، في العالَم الجوّاني الخاص بالفرد؟

يا اللّغة الدينيَّة: هي تتناول اللّغة، واللغات
ى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ].
يا الدين، بعامَّة: التي تتناول موضوعًا اسمه
تأتي إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيّ].
وجيا المعرفة: التي تتناول موضوعًا اسمه

تُنتج من خارجه، حينما تأتي إلى مستوى

شطرًا كبيرًا من **علاقته بذاته وعلاقته بعصره،**
هو في قوله يُقال، لا يُقال إلّا، أوَّلًا وفوق كل
دق إلّا، أوّلًا وفوق كل شيء، عنه هو نفسه.
و من أجل البناء. ولكن، الانتماء لا ينتظر أن
ك. الانتماء ليس كذلك، انتظارًا؛ **لأنَّ الانتماء**

رين؛ إنَّما التفكير بالمقروء، القائم على القلق
ى تساؤل [الواقعيِّ – المجتمعيِّ]، **من جهة**

م؛ حينما يكون ذاهبًا إلى قول: لا. هل سمعنا،
الشيطان، أو بعبارة أبسط: أنا الشيطان مقلوبًا؛
ها: أعرف متى وكيف ولـ مَن / ما أقول: نعم.
حينما يمنح الفِكَر الأخرى الحريَّةَ.. ويفسح
يتناول حريَّتها بوصفها هي الحرية. كل ذلك
ر معها.. **ولكن، ضمن الحوار مع فكر مُفكِّرٍ**
ا من: 1 – **ألاّ يتحوَّل هو نفسه إلى وهم؛** و2 –
هم.

تقت عيونُكم بالموت في عينيَّ، يبتسم الفناء
مل دنقل)

ين الإطلاق والإمكان

والبسـط أنموذجًـا

لمخينيني[1]

وجاهة قول نيتشه: "ليس ثمّة حقائق إنّما هناك
كلّ ادّعاء بتقديم حقيقة شيء مّا أو معنى مّا
ذبًا. وينعكس ذلك على كلّ مجالات المعرفة
ض في ماهيّة الحقيقة في مجال الإنسانيّات
نّ التّفكير في حدّها وأبعاد طرحها في مجال
لإنسانيّات العامّ دقّة وصعوبة وإرباكًا. فليس
عاء امتلاكها خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بالحقيقة
إشكال حاسمة، من الضّرورة بمكان الاحتراز
رمة عن أسئلتها المشكلة. في سياق هذا الوعي
يم سروش الذي عمل من خلال عرضه نظريّة
راج سؤال الحقيقة ضمن مبدإ إيبستيمولوجيّ
ركة العلوم المطّردة، وبقانون التّغيّر والتّحوّل
بما في ذلك المعرفة الدّينيّة الإسلاميّة. ليعدّ
ذا ما ادّعى فهم من الأفهام تحصيلها، لإضفاء
ات قداسة موهومة.

ث الوقوف على آفاق قراءة تقلب جملة من
ي تصوّرات مغلوطة عن تمثّل الحقيقة، وهي

ند سروش على مبدأ نظريّ مركزيّ، قوامه أنّ المعرفة
ن التّمدّد والتّقلّص دائمة، وأنّها في ذلك تتأثّر بجملة من
المغالطة الكبرى أن نتحدّث عن حقيقة ثابتة للشريعة،
نيّة يمثّل في ذاته إشكالًا مركزيًّا في ضوء التّسليم بمبدأ
الشّرعيّة إجمالًا؛ راجع: مبادئ نظريّة القبض والبسط؛
ترجمة: دلال عبّاس، ص 21، 27.

تتنزّل في سياقه أطروحة سروش، تلك التي
تجمّد حركة المعرفة الدّائمة وتؤثّر سلبًا في
ماهية الحقيقة من فضاء الإطلاق إلى حيّز
قاد بإطلاقيّة المفهوم وثبوتيّته مقابل التّشريع
ذلك؟ وهل من المشروع بعد ذلك الحديث
ريخ على اختلاف أطواره؟

ل في الشّريعة" إلى تجاوز التّصوّرات التّقليديّة
ة مغلوطة بجعل المفهوم متعاليًا عن واقع
تاريخ. فإذا ما تلبّست الحقيقة بوهم المفارقة
استحضار الغيب الماورائيّ الذي تنقطع فيه
تعيّنة في الواقع. وبات القول بإمكان تحصيل
معرفيّة والوجوديّة على السّواء.

يزيقيّ الكلاسيكيّ، والإسلاميّ

:

لة ما أنتج مفهومًا للحقيقة مستندًا إلى مبدأ
افيزيقيّة المفارقة. وفي ضوئه تعتبر الحقيقة
ثل اللاّمتحيّز بمكان أو زمان. هذا الوجود
فيزيقيّة هو الواقع الثّابت المتماهي مع ذاته،
لتّبدّل. في ضوء هذا التّمثّل، فإنّ ما يجعل من
عليه في الواقع وتطابق صورته تلك مع تمثّله

عريف التّقليديّ يجعل من الحقيقة متطابقة

و حكمًا، هو ما يتوافق ويتطابق (...) وذلك بطريقة
عنه، ثمّ كتطابق بين ما يدلّ عليه الملفوظ وبين الشّيء.
ف التّقليديّ لماهية الحقيقة، فالحقيقة هي تطابق الشيء
محمّد سبيلا وعبدالسّلام بنعبد العالي، ضمن، الحقيقة،

في العالم[1]، ما يجعل منها عديلاً للصّدق
لكذب والخطأ. من هنا كان ارتباط مفهوم
سفيّ الميتافيزيقيّ وكذا الإسلاميّ - السّلفيّ
فة الميتافيزيقيّة في المجال الفلسفيّ، أو بنظام
جال الإسلاميّ، أهلًا للتّكشّف على حقائق
إلى منظومته المعرفيّة الضّيّقة. وتبعًا لذلك
مجرّدة من قبيل المطلق والأبديّ والمكتمل.
- قبليّ للحقيقة ذاتها، يخوّل الإنسان بما هو
لأشياء أن يفرض هيمنته على الوجود، بجعله
المخصوصة التي تحيل كلّ موجود عينيّ إلى

ميتافيزيقيّ أو الإلهيّ الدّينيّ يفضي إلى ردّ
. ذلك أنّ ارتباط ماهيّة الحقيقة بشرط تطابق
في وهم اختزاله في تصوّر واحد مفرد، يرى
ا لحضور عالم الجوهر والمثل على عالم
حقيقة من معنى إلاّ بما هو موغل في التّجريد

أنّ القول بإطلاق الحقيقة يقف على طرف
حصيلها أو استحالة امتلاكها. فدلالة حقيقة
ول يجعل من فعل التّعقّل سابقًا حتّى لماهية
بليّة للحقيقة يتصوّر في ضوئها ماهيّة الأشياء
كرًا على من اكتسب طرائق الوصول إليها
ها الباطنة[2].
فارق، فإنّ سلطتها تتجاوز الإنسان في ذاته.

(1) La définition métaphysique "consiste précisé
l’adéquation de la pensée et des choses", Juan
Philibert Secretan, p 24.
لى ادّعاء تملّك الحقيقة واكتشافها، وعيّن لذلك طرقًا
قيضها من "وهم" و"ظلال خادعة""، السيّد ولد أباه،

ن بمحدوديّة الإنسان. فهذه الحقيقة التي "تعدّ
لا يمكن أن تُبنى على زوال الكائن البشريّ
اهيّتها كلّ معاني المفارقة والسّموّ والتّعالي.
لإطلاق والشّمول.

صوّر الحقيقة بواقع الإنسان المعيش، وتصير
روفه، ولا تتأثّر بأيّ منها، وكذا لا تؤثّر فيها.

لة وبوجوب اضطلاع فلاسفة الميتافيزيقا
لك بضرورة تمكّن سدنة الوحي من الإحاطة
وقع في إحراج معرفيّ كبير. إنّ الحقيقة في
وانفتاحه على دلالات متغيّرة، لإرساء مبدأ

تعاليها إلاّ عدّها ثابتة رغم تغيّر فكر الإنسان،
شأن المطلق المتعالي أن يخرج عن نطاق
ح ثابت يأبى التّحوّل من دلالة إلى أخرى
كان المتعالي ثابتًا ومرتبطًا بانشطار الفكر
قبيل الجوهر والعرض، أو الإيجاب والنّفي،
روع، فإنّه نابع من جهاز مفاهيميّ مقرّ بنفاذ
في تركيبته إلى عالم الأقانيم المستقرّة أبدًا.
سياء على المعرفة الإنسانيّة جعلهم "يكرّسون
وحدة الفضيلة والسّعادة"[3] الأبديّة، من دون
يجعلهم يمهّدون لأفولها وانقطاع صداها،
مذج، وبإضفاء طابع صوريّ مجرّد عليها،
شكل يجعلها لا تدلّ عليه في ذاته إنّما تدلّ
صوريّ موهوم.

صوّر الوضعيّ القائم على وهم "التّطابق" بين العلم
س فهم سكونيّ "ميتافيزيقيّ" للعلم"، السّيّد ولد أباه:

ير مختزلًا في جملة من المبادئ الإيتيقيّة
مخصوصة تقدّم وجهة نظرها لا على أنّها
ا التّصوّر هو ما جعل البعض يعتبر هذا الطّرح
نقض إرادة المعرفة بإرادة السّلطة والقوّة،
لمتواصل إليها. فالاطمئنان إلى قبول خاصيّة
من الحياة وخالية من كلّ قوّة إيجابيّة، لكونها
غاية البحث عمّا يتحدّد للكائن من كينونة
جب أن يكونه.

ل كلّ فعاليّة تاريخيّة لها في سياق الإنتاجات
ن التّعريف الميتافيزيقيّ القديم ولا الإسلاميّ
كشافيّة إجرائيّة، تكفل للمنضوي تحت هاتين
ا للكشف عن مكنوناتها ودلالاتها الأصيلة،
رين مفهومًا قبليًّا ساكنًا، يربط حقيقة الأشياء
ويجعل من أفقها غيبيًّا متعاليًا لا أفقًا إنسانيًّا
يّة الإجرائيّة وغائيّاتها ومتأثّرًا بفعل حركتها
يّة.

لميتافيزيقيّ إلى أفق الفعل الإنسانيّ التّاريخيّ
يد، ويفتح على آفاق مغايرة في قراءة المفهوم

سط الكلاميّة: من المطلق إلى

في الشّريعة" على استشكال مفهوم الحقيقة
بدال التّطلّع إلى عالم الماوراء بالتّجذّر في
لحقيقة في بعدها المطلق السّاكن لا مكان لها
ولمّا كان التّصوّر الإسلاميّ التّقليديّ لمفهوم
لشّهادة، لصدوره عن عالم الحقّ الغيبيّ، فإنّ
ط إلى تكريسه يقوم على تقويض هذا الفهم
معنى الحقّ، ولا بادّعاء تحصيل حقائق الغيب
متعالية عن تاريخ الإنسان الذي يتشكّل على

دّينيّة:

يها تمثّل سروش لماهيّة الحقيقة الدّينيّة هي
لإلهيّة، وأنّ ما يعدّ معارف شرعيّة وحقائق
ين التّغيّر والتّجدّد، وتحكمه من ثمّ ثنائيّة
ش: "إنّ المعرفة الدّينيّة جهد إنسانيّ لفهم
حرّك، ودين كلّ واحد هو عين فهمه للشّريعة.
لدى الشّارع عزّ وجلّ"[1]. فما يتهيّأ لمتأوّلي
ينطقون باسم الوحي، وما يعتبرونه حقائق
ليّة لا يعدو أن يكون فهمًا من بين الأفهام
قداسة مزعومة. ولئن تحدّث بعضهم عن
يّ الأوّل أو المؤهّل الوحيد للحديث عنه أو
– كما يرى سروش – سلسلة من تأويلات
المعنى الإلهيّ، ولا أن يزعم تملّكه لحقيقة
ن "فهم النّاس للشّريعة (...) قدسيًّا وكاملًا
شّريعة.

ماء حريّة القراءة، والتّقيّد بفهم أحاديّ يختزل
ضي إلى تضييق أفق الرّؤية الدّينيّة وتجميده
والاستقرار على ما اعتُبر حقائق في معارف
على الحاضر وجمود حركة الحاضر نحو
وراءه"[3]، ولذلك "لم يجرؤ بعد على النّظر
ظريّة القبض والبسط إذًا من إحراج التّصوّر
دّين والمعرفة الدينيّة، وبين الحقيقة الإلهيّة
أنّ الإحراج كامن تحديدًا في تأسيس مختلف
بعدين المعرفيّ والوجوديّ على وجه التّعيين.

.

ص 105.

يّة:

ثر من مظهر. من ذلك وقوع الطّرح السّلفيّ
وجوب" والمعرفة في "مقام التّحقّق"، وإذا
ادقة"[1] وهو ما ينبغي أن تكون عليه في مقام
م الثّاني "هي ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه،
ة حتمًا وكثيرة الأخطاء"[2]. إنّ عيب الطّرح
المعرفة الدّينيّة من مقام المتحقّق إلى مقام
ها من نقائص وعثرات. وهذا الخلط ينجرّ
متفرّعة إلى قبليّة أولى وبعديّة ثانية[3]. وهو
لعلماء الملّة، ويتجلّى واضحًا في استنادهم
، من ذلك ثنائيّة الحقّ والباطل، أو الأصليّ
ر خفيّ ما يشوب هذه الأحكام من انفعاليّة
لمنشودة.

حقيقة الدّينيّة في المرجعيّة الإسلاميّة السّلفيّة
ادتها إلى نموذج علميّ سابق يستدعي سلطة
رة تختلف كلّ الاختلاف عن سابقتها وتتمايز

الفة ناجم عن حكم قبليّ مفاده ترفّع العلم
وم البشريّة الأخرى، قديمها وحديثها. وهو
وإلى تعطيل شرط حواريّتها، بحجّة اعتبار
من ثمّ ذات منشأ قداسيّ علويّ مفارق لعالم
لاعتماد على المتون الدّينيّة الموروثة ورفض
انقلاب المعرفة إلى ضرب أصيل من العبادة
ى تطبيقًا لمعرفة أهل الذكّر، وتوسيطًا لها في

لاعتقاد بامتلاك أهل العلم الدّينيّ لأفق المعنى
صّ الإسلاميّ، فكان من نتائج ذلك أن أوقع
عامته فلسفة الملّة التي استقرّت على أساس
لمة في مواجهة مقامات وجوديّة مخالفة إلى

أفق الملّة، واستحداث هويّة النّحن الجمعيّة،
ي يؤسّس لكينونة الجماعة تحت ميتافيزيقا
الحقيقة موضوع سيادة وهيمنة، إذ تستحيل
، بحيث يصبح الخروج عنها خروجًا عن مقام
ءات انزياحًا عن المرجع اللاّهوتيّ الأصليّ،
ف، يقضي ضرورةً بإخراجه عن مقام الهويّة

رهم الأنطولوجيّ كشف عن زيف أفق الذّات
ى المخالف حجّة صادقة على تعالي حقيقتها
البعض الآخر، من دون أن تسعى بالضّرورة
لر إسلاميّة سلفيّة هي إقصائيّة بشكل فاضح،
ة، بفضلهم تتكوّن للنّحن هويّتها الجامعة،
ات وانشدادهم إليها، أمّا الذّوات النّافية لهذا
زمنة، وغريبة عن هويّتها الأصيلة، وعن كليّتها
مغالطات بأبعادها المعرفيّة الإيبستيمولوجيّة
رفيّ، الذي به تتقوّم رؤية الحقيقة، وتخضع
المبيّنة عن أوجه الخلل، وعن آفاق التّجاوز.

والبسط:

ستباعاته؟

ستوياتها، أم إنّه موصول فقط ببعد من أبعادها
ها المتعدّدة[2]؟

وش، القبض والبسط، ص 77.

ى مصادرة مركزيّة تحكم تاريخ العلوم برمّته،
حركة القطيعة الإيبستيمولوجيّة الدّائمة التي
. هذه القطائع تمثّل منعرجات حاسمة في
نها بالضّرورة تكوّن أجهزة مفهوميّة جديدة

عد تحوّلات ثوريّة قد تحكم بناه الباطنيّة
الحقيقة، فتجعل من المفهوم حركيًّا متغيّرًا،
واكبًا لانقلاب ما كان يعدّ حقائق علميّة إلى
القانون الذي يحكم جميع المعارف البشريّة،
د هذه العلوم الإنسانيّة، ينبغي أن ينطبق عليها
لك على تشكيل تصوّرات مغايرة عن ماهيّة
هي متغيّرة – متحوّلة زمانيًّا، ونسبيّة آنيًّا. هذا
م الميتافيزيقيّ والسّلفيّ الذي يعلي الحقيقة

ات المتّصلة الحلقات، يمهّد بعضها للآخر،
ما يحكمه واقع من العوائق والقطائع والجدل
المعقّدة"، دليلًا على شرط النّسبيّة المعرفيّة.

الإنسان تصوّر عن الواقع متناسق وثابت
به هي عين الحقيقة. ذلك أنّ "تجربة تاريخ
يّة – مهما كان السّعي وراءها حثيثًا– عصيّة

كيب. فالواقع الذي يمثّل موضوع البحث
متغيّر باستمرار، بشكل لا يتيح لمن يسعى
ى نتائجه بتحوّل باطن في هذه التّركيبة. فشأن
جميد النّظر إليه ضربًا من الزّيف والاستلاب
أنّ هذه المعارف البشريّة جارية ومتحرّكة،

ب أن تكون معدّة للسّيلان"[1] تلاؤمًا مع واقعها
ع راهن تحكمه الحركة في كلّ أوانٍ وتغيّره
ى مرجع واقعيّ ماضٍ، يتجمّد في فضائه أفقه
ية والمنقطعة عن الحركة الحاليّة.

يأبى الجمود والسّكون، وما كان شأنه التّعقيد
هذا الأساس المعرفيّ الذي بنى عليه صاحب
لحقائق العلميّة على اختلاف فروع المعرفة
الدّينيّة[2] التي تعدّ نتيجة حتميّة لعلاقة مباشرة
ه. وقد يصحّ لدينا القول انطلاقًا من ذلك إنّ
ينولوجيّ للواقعيّة المركّبة، يكفل لكلّ طالب
حركة وتقلّب، ليكون تصوّره عن الحقيقة من
ن مركّبًا، متحوّلًا، فإنّ الحقيقة لا تخرج عن

ناف العلاقة بالواقع في ظلّ الواقع ذاته، لا
هزة. ومن المفيد التّنبيه إلى أنّ الحديث عن
من زمان ومكان، وبيان ذلك أنّ قلب مفهوم
زم بفينومينولوجيا المكان والزّمان، سعيًا إلى
قعه الرّاهن.

يمثّل حقيقة الواقع في ذهن الواحد منّا قد لا
طى ذاته. تبعًا لذلك، فإنّ فينومينولوجيا الفهم
ختلاف قبل كلّ شيء"[3].

مطلع به كلّ باحث إنّما هو إعادة تشكيل بنية
عن أوضاع زمانيّة وتاريخيّة غير معنيّة بأيّ
شكيله ذاك للوقائع إمكانًا قد تلتقي فيه الأنا
يّة مثمرة للمعنى المختلف. ويكتسب هذا

هذا البحث يدور على نسبيّة فهم الدّين"، سروش،

ليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة، عدد 1، ص 103.

عيّة المعقّدة وجاهته، من حيث هو "أفق لا
"[1] في ظلّ ما يحلّ بتركيبة الواقع من تقلّبات
رتمثّلاته، بجعله حَدَثيًّا تتنزّل تجربته في العالم
يّات المفهوميّة المفارقة.

ائعيّة لا تكون إلاّ تطبيقيّة، لأجل ذلك يتعيّن
جابة عن أسئلة راهنة وليدة ظرفها ولحظتها،
ر مسقط. ومن استتباعات الدّعوة إلى التّجذّر
يقة، كي لا تعدّ "تطابقًا بين الفكرة ومرجعها،
ة تخضع بالضّرورة للتّاريخ والنّسبيّة، وتظلّ

سروش مولّدًا أساسيًّا للسّؤال الدّينيّ، وتدفع
إلى استحداث أفق تأويليّ مشترك، تتكثّر فيه

ة بشريّة يرتبط بوجه من الوجوه بشرط نسبيّة
ى معرفيّ بشريّ إلاّ وينهل من اختصاصات
حقّق للفهم شرط حركيّته وحواريّته مع غيره
دأ تأويليّ جذريّ، قوامه نقلة مطّردة من الكلّ
ة الهرمنيوطيقيّة.

من فروع المعرفة الإنسانيّة، أي هو جزء من
موص الذي يبتنيه طالب المعرفة يمثّل جزءًا
دائرة التّأويليّة بهذا المعنى إذًا ذات مستويات
توى، وتهمّ في مستوى آخر صلته الخارجيّة
ركتها على حركته فتسهم في تشكيل نظامه
لإمكان عدّ أيّ نتيجة من نتائج العلم حقيقة
بيعة حركة المعرفة ذاتها. فعوض أن نبشّر
ن مصادرة مخالفة تقرّ بنسبيّة الحقيقة ومرونة

ي متصوّر الحقيقة من أفق الحسم والإطلاق

ي الصّيرورة:
أسسًا على ضرب من الثّبات والدّيمومة، فإنّ
نها ماهية الحقيقة في نظريّة القبض والبسط،
ومة إلى الصّيرورة، ومن انغلاق المصادرات
ي الحريّة. وإذا كانت الحريّة بتعريف الفلسفة
"[1] كما يقول هايدغر، فإنّ الحقيقة التي يشرّع
ومينولوجيّة أساسًا. بذلك تتحرّر من الأغلفة
لأصالة، تكون فيها علاقة المعرفة بالظّاهرة
تاح على الموجود، وهو في حال الحركة وفي
ن منظور الحريّة صارت إمكانًا من إمكانات
معنى المتحرّر من قيود النّهايات المحسومة.

ن ماهية الحقيقة على نقد جذريّ للمعقوليّة
فيها. ودعا في المقابل إلى انفتاح المفهوم
ة نتاجًا بشريًّا خاضعًا لكلّ شروط التّحوّل
الحديث عن "حقيقة"، إنّما عن "فهم" أو عن
ا بنقائص عدّة حالت دون بلوغ مشروعه في
نتهاة. نرصد من بين هذه الإشكاليات ثلاثًا:
سط مرجعيّته من فضاءات معرفيّة مختلفة، أخذ
ا لذلك مزيجًا من المرجعيّة الإيبستيمولوجيّة
والصّرامة العلميّة، ومن المرجعيّة التّأويليّة
م الذّاتيّ المنفتح على الاختلاف، بوصفه
ات فهمًا محتملًا، ويجعل من مقام مساءلتها
. وليس الإشكال كامنًا في تعدّد المرجعيّات
لنّاجم عن الجمع بينها أحيانًا، على ما فيهما

حقيقة إلى نتائج كبرى تقلب مجموع اليقينيّات
يجعله مقصورًا فقط على نتائج من يدّعون
ة الفهم الدّينيّ لا يعني أنّ الحقيقة نسبيّة في
رى بأنّ نموذج الحقيقة المثاليّة لم يغب عن
تعمّقة في مساءلة المفهوم.

لماء الملّة الذين فنّد آراءهم في ابتناء أفق
امتلاك الحقائق الإلهيّة والاستئثار بها. إلاّ
قة تلك التي اتّسعت لجهودهم، إلى طبقات
نفة إلاّ لخاصّة الخاصّة.

يّ فإنّها لا تزال تمثّل مركز استقطاب النّشاط
أبقى ضمنيًّا على وجه آخر خفيّ من الحقيقة
الباحث القصوى. إذ الغاية على حدّ تعبيره
دة المنال ومتعدّدة الطّبقات"(1). فالواضح إذًا
– وهو المطمح الهرمنيوطيقيّ الحديث –،
رى من ضرورة للمعرفة إلاّ بما تنسبه لنفسها
عمق الاستشكال التّأويليّ لماهية الحقيقة،
ابتًا في تعيين هويّة الإنسان الإيبستيمولوجيّة

يكون الإنسان إنسانًا؟ أليس من الأجدر بنا
يتساءل عنها الإنسان إلى الإنسان المتسائل

هوما منجزًا أو مكتملًا، ولا هي يقين إجابة
مستمرّة باستمرار حركة الإنسان في التّاريخ،
إزاء ماهيته. ولئن كنّا طلاّب حقيقة فلا ينبغي
ا هذا مع ما ختم به غادامير مؤلّفه "الحقيقة
يؤمن بأن تكون له الكلمة الأخيرة".

ط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار

ضمن حوليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة،
سحر للنّشر، المجلّد 1، ديسمبر 2006.
رجمة وتقديم ماهر عبدالقادر محمّد، دار
ت.
هج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة،
ح، دار أويا، ط1، 2007.
رجمة جلال شوقي، سلسلة عالم المعرفة،
الفنون والآداب، الكويت.
طوريّة، في تنوير الإنسان الأخير، المركز

طّليعة، بيروت، ط1، 1997.
ة وتقديم عبدالغفار مكاوي، دار الثّقافة

ن ميشال فوكو، الدّار العربيّة للعلوم، ط2،

– Ayoub Karaa, Habiba, *La théorie d*
centre de Publication Universitaire,
– Ben Ahmed, Youssef, *De la Diapho*
Martin Heidegger, Centre de public

– Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs*

– Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, collect

– Nicolas, Juan A., *L'homme et la vérité*,
Vérité traduit de l'espagnol par Philibe

يوطيقا

ا التفكّر بأسئلة الفهم

ر مع

المسكيني

حسين الرفاعي

هرمنيوطيقا وقضاياها؟

بحث جامعي في مسيرتي الأكاديمية، وكان
لسالب في فينومينولوجيا الروح لهيغل". كان
الوضعي الذي كان مضيعة للوقت الفلسفي،
" منهجيّين في الفلسفة الأوروبيّة الحديثة،
ثمّ من أوغست كونت إلى الوضعية المنطقية
بأنّ إنشاء فلسفة في "علوم حديثة" لا نملكها
لأجيال القادمة. وكان هيغل هو الذي وجدت
سفة من "غير الغربيين"، وقدرًا من الاعتراف
ر الثقافي الذي ينتمون إليه. فأخذت أبحث
ذاتي العربية – الإسلامية أو الشرقية، داخل
هي اللحظة التي وضعتني على الطريق نحو
ب المعنى الخاصّة بكل ثقافة، أو عصر، أو
أنّ الفلاسفة هم كائنات بأجنحة كونيّة، ذوات
وهو ما كنّا نقرؤه في كل صفحة من كتابات
ع هيغل تغيّر شيء ما في طبيعة التفلسف: بدلًا
وقف كانط)، أي لا تاريخ له، علينا التفكير
يخترق كلّ عصور العالم، ويوطّد الطريق نحو
يمكن فعلًا لكل شعب أو روح قومي أن يعثر
لا يضيمه فيها أحد. بعد قراءة نيتشه ثمّ خاصة
يّة نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو فلسفة عوّضت
ل مرة يصبح "المعنى" وليس "الحقيقة" هو

هي ذاهبة؟ وللعثور عمّا تذهب الى حيث هي

زا واسعًا من إمكان التفكير الذي نصبو إليه.
رمنيوطيقا": إنّها متأتّية من اللّغة اليونانية في
ثاف أوّل تعريف عميق واستراتيجي للإنسان
منيوطيقا هي حديث في النطق الإنساني بعامة.
. وهكذا ينكشف لنا هيكل الهرمنيوطيقا، بما
ث ينطقون بها: إنّها منطقُ نطقهم بما هم بشر.
هو "غير مفهوم"، بل هي اشتغال على النطق
، لغةِ قومٍ بعينهم. ومن لغة قومٍ بعينهم تصدر
ن نقرّ بأنّ كلّ لغة تحتمل هرمنيوطيقا معيّنة،
ا بها. الهرمنيوطيقا حركة تفكير تذهب نحو
بير من الأعمال "النطقيّة" الخاصّة بشعب ما،
، نصوص تأسيسيّة لذاته العميقة.

اعتبارها تجربة معنى أصيلة، ومساحة انتماء
ذاته العميقة. لكنّ ما تريد كل هرمنيوطيقا أن
فسنا؛ من حيث نحن بشر، أي معنى إنسانيّتنا.
يقا كونية وأخرى خاصة أو مفردة: لا تكون
بعامة، إلاّ بقدر ما تكون قادرة على استعمال
مال الخاصّ في فهم ما هو كوني، في معنى

ة بمعنى الدّين في أفق السلطة السائد في كل
رة جدًّا في طرح مسألة السلطة في كل مرة:
طة جميع السلطات. منبع كل مشكل تأويليّ
الذي يمكن أن نعطيه للخطابات المقدّسة،
د وبالنظر اليه.

عربية، اليوم؟

وثقافة قول، وحضارة "كتاب"، فإنّه لا يمكن
، الهرمنيوطيقا. وهي خدمات منهجيّة ونظريّة
ز عن باقي الإنسانيّة بطريقته في قراءة تاريخه
ة؛ على نحو مكّنه من اختراع أشكال جديدة
نفسها هي فكرة تأويليّة، نعني طريقة معيّنة في

ها يستطيع شعب ما أن يعي ذاته، وبالتالي أن
نيوطيقا هي اليوم في أفق العرب والمسلمين
انيّة ميتافيزيقيّة فائقة؛ لإعادة ترتيب علاقتنا
اسبة لأنفسنا الجديدة. ومن يرفض الدخول
كائن متخشّب، ويحكم على نفسه بالخروج
.

سان هو الذي بإمكانه تجديد العلاقة بالسلطة،
في كل مرة. ولو فرضنا أنّ الدول هي أجهزة
دًا. إنّه قائم في صلب الحاجة التّأويليّة للدّولة
ير إلاّ بعد حصوله على وضعية تأويليّة كبيرة،
زيقيّة. ثمّة غرور تأويليّ لدى كل شعب ينبغي
لفلسفات والآداب إلاّ لهذا الأمر.

الدّينيّة]، في بلداننا العربية؟

، هي مهمّة خطرة جدًّا، ولا ينبغي أن يتصدّى
إلى حدّ الآن هو في الغالب حراسة منهجيّة،
ضدّ اعتداءات نقديّة "حديثة" أو "إستيطيقيّة"

لسفي، وبين عالم الشّرعيّات المفسّر للنّص
لًا، من تفسير للقرآن هو قراءة تراثيّة، وليس
المفسّر الشّرعي للنّص المقدّس أن يضيف
ذا تكسب ثقافتنا العميقة من تجديد القراءات
، وكأنّه مجموعةٌ من "الأساطير" أو "الميثات"
خيّة" أو "المنهجيّة" الحديثة للعلوم الإنسانيّة
اريخ الأديان، أو الأنثروبولوجيا؟ وحتى لو
مثلًا، كما دعا إلى ذلك نصر حامد أبو زيد،
قى قائمة: كيف يمكننا اليوم أن نعيد تأويل
كجزء من تجارب المعنى الكونيّة للإنسانيّة،
عاجز أصلًا عن التفكير الفلسفي الكوني.
نيّة مناسبة لنمط الحريّة الذي يحرِّكهم نحو
ا من جميع الأديان. ولذلك فالتّأويل أطول

يه إلى أنّ تأويل النّصوص الدينيّة هو مشكل
رغبة في التعالي. ومن لا يوفّر لمؤمنيه الوجبة
عاة.

للّغوي الذي تتكلّم عنه في "تمهيد نقد العقل
من أيٍّ فهمٍ للغةِ يستمد "البراديغم التّأويلي"

الماضي بعبارة "المنعرج اللّغوي" (رورتي)
بلور منذ أواخر القرن التاسع عشر (مع نيتشه
شرين كلها تقريبًا: (من فيتغنشتاين والوضعيّة
التحليل النفسي وهايدغر إلى فلسفات اللّغة
رماس وفوكو ودرّيدا...). ويمكن القول إنّ
وازيتين: إحداهما، تأويليّة - تفكيكيّة، تعود
، مثل شلايرماخر، وتمتدّ إلى غادامير وفوكو
وفرويد وهايدغر وبنيمين، أمّا الأخرى فهي
لكنّها تزدهر مع المناطقة مثل فريغ ورسل
من. إلاّ أنّ طرافة هاتين الصيغتين من المنعرج
ان في التّواصل بينهما، خاصّة مع آبل ثمّ مع

ن الصّيغة الثانية من صيغتي المنعرج اللّغوي
إلى دلتاي وهايدغر وغادامير وريكور، هناك
فهم اللّغة بشكل تحليلي، أي بالتعويل على
، أي بالتعويل على فنّ الفهم، باعتباره فنًّا
ونة (هايدغر) وليس مجموعة من العلامات

ر تأهيل ميتافيزيقي للدخول في احتمال سعيد
ط التذوّت وأشكال التذاوت التي نستمدّ منها
م سلفًا على فرضيّة المنعرج اللّغوي: أي أخذ
نطولوجيّة بين ماهيّة الكينونة وماهيّة اللّغة (من
لإشكال عندنا: نحن ثقافة مهيّأة سلفًا لاحتمال
ون أيّ ستائر ميتافيزيقيّة، أو روحية كبيرة.

ب اللّغة"، التي يقوم عليها البراديغم الجديد
في اللّغة، وبالتالي فإن الإنسان لا يوجد إلاّ
ف؟

اع من العقل، وبالتّالي من المعقوليّة:
ه **ماهيةُ شيءٍ، أو كينونةٍ**: وهو العقل اليوناني.
ما هو كائن. ونوع الحقيقة الذي يجزم به هو
شّيء.

له **ماهيةُ وعي**: وهو العقل الحديث. وهو لا
متمثّلًا. ونوعُ الحقيقة الذي يثق به هو الحقيقة
ي بوصفه موضوعًا للذهن.

ماهيةُ علامةٍ، أو نصٍّ، أو فعلٍ كلاميٍّ: وهو
لا يفكّر، بل يحلّل لغة الكائن الذي يدرسه،
ع الحقيقة الذي يمفصله هو الحقيقة/ الفعل

سه، أو يتكلّم إلاّ داخل براديغم عصره الروحي
ن يعقلوا إلّا داخل براديغم الكينونة، وأفضل
هو حدّ جوهره وصفته وأحواله،...؛ وما كان
لاّ داخل براديغم الذّات، وأفضل ما يمكنهم
ن البشري. وما كان للمعاصرين أن يتحقّقوا
لٍ ما، إلاّ متى تمّ تحليل أو تأويل اللّغة، أو
ي الذي يصدر عنه أو في نطاقه.

از. لم يعد الإنسان بالنسبة إلينا؛ لا جوهرًا
قطة بالذّات، نحن نريد إعادة قراءة نصوصنا
ست المنعرج اللّغوي من دون أن تراه. نحن
عميق بامتياز. ولا نعني بذلك فقط ما أشار
فبحسب افتراضنا إنّ كلّ تفكير العرب في كل
كرٍ أو خاصٍّ من المنعرج اللّغوي: ذاك الذي
أمر يجري مفعوله الميتافيزيقي من المعلّقة
رًا بالنحو والفقه والكلام. ما تمّ من فلسفة أو
قل اللّغوي العربي في قراءة اليونان وفهمهم.

دخل في باب الترجمة التّأويلية أكثر منه في
كل علاقة لنا مع تراث آخر، نحن مترجمون

ه وإليه، لهو الفهم الجديد للعالم، ولعلاقتنا
هو عالمنا العربي، وبعالمنا، من حيث هو
م أخرى.. كيف تجد التغيير الذي طرأ على
ذي قام على أساس [عقل يوجد في اللّغة]؟
فيه عمره لا يتعدّى قرنين: فمنذ شلايرماخر
قط، تكوّن العالم الجديد، العالم / اللّغة،
وص والأقوال،...وأصبحنا بمثابة كلمات
نفهم وظيفتنا داخله، وعلينا أن نحدّد دلالة
اركس من دون تحليل الإيديولوجيّات، ولا
فهم هايدغر من دون إقامة السؤال عن معنى
قتنا بعالمنا هي علاقة لغويّة بالأساس. ولأنّنا
شنفرى وامرئ القيس إلى اليوم، فإنّ علاقتنا
الفضاء الذي نتحرّك فيه. لكنّ المشكل هو
الم الجديدة الأخرى، الغربيّة وغير الغربيّة.
غتنا ليست ملكًا لنا بل هي مجرد تجربة من
من ثمّ، إنّه بدلًا من مزاولة حراسة الهويّة
نعيد اختراع أنفسنا، طبقًا للتحدّي الجديد
من الحداثة (حيث كانت مساهمتنا صامتة
يمكننا أن نساهم عن وعي وقصدٍ في تأسيس
الإنسانيّة في القرون القادمة. ويبدو لي أنّ
رافد رائع لأنفسنا الجديدة.
، عند مستوى الفكر، إلاّ حينما توفّر الشروط
ى أتوفّر الشروطُ البنيويّة المجتمعيّة الخاصّة
وى الفكر، اسمها هرمنيوطيقا النّصّ الدّيني؟
قضيّة" من جملة منطقيّة إلى ما يسمّيه "قضيّة
القول الصحيح حول أيّ كائن، أو أيّ وعيٍ،
حركة تذويت وتذوّت للنفس لا ينقطعان.

لا يعني أكثر من التماهي العميق مع حركة
ني ننتمي إليها سلفًا. حين يكون الأنا نوعًا من
و معنى "الرّوح" لدى هيغل، كما تقول بعض
1. إنّ الفكر الكبير لا يظهر إلّا بوصفه البنية
نطاقه. ومن ثمّ نحن لن نستطيع الدخول في
لدينا، إلاّ بقدر ما نستطيع الدخول في علاقة
ي مع نمط التذوّت وأشكال التذويت داخلها.
متى فكّر شعب ما بكل المستطاع الكلّي في
رارات التأويلية الكبرى للعقل المعاصر إزاء
قا النصّ الدّيني. أمّا في ما يتعلّق بالشروط
ي شروط أصيلة، وتدعو إلى التفكير الكبير،
ف التاريخية حتى لا يفكّر.

التفكير الحرّ غير ممكن من دون إيمان ما:
ن حريّة التذوّت على نحو لا سقف له. وكل
ق للإنسانيّة ولمجتمعه أوّلًا، أفقًا جديدًا من
وليس التّأويل إلاّ واحدًا منها.

ينتمي إليه؟ وكيف ينفتح النصّ الدّيني على
رية التي عندها يتوقّف التّأويل؟ وهل يمكن

ق بمن يفكّر. حين نعقد تأويلًا للنصِّ الدّيني
ة في النصّ الدّيني نفسه. لكنّ ذلك لا يقتضي
تأويلنا له ينبغي أن يكون دينيًّا. ينفتح النصّ
عماقه موجّه سواء كان موجّهًا نحو ضمير
في شخص كل واحدٍ من الناس. ولذلك هو
. وهي إمكانات لا تولد صدفة، أو سوية بل
صر تلو عصر، وفي ثقافة تلو ثقافة، كنباتات
مرة هو الإنسان الذي يؤوّل، عصره، وآلامه
س هناك حدود نظريّة للتأويل، بل فقط حدود
لاقة تأويليّة مع النصّ. وهي في عمقها حدود
دودًا منهجيّة، أو إيبستيمولوجية. إنّ الحدود

عقل البشري، كما هو متاح في أفق ثقافة ما

في بلداننا العربيّة؟

ع العقل البشري، وتوسيع إمكانات الفهم التي
مّا مساءلة النصّ الدّينيّ فجدواها غير منفصلة
نّ الدين هو العنوان الأكبر عن تجربة المعنى
ة. حيث يمكن للفن أن يعمل، ولكن من دون
و نوع الحقيقة الذي ينتج داخله. والدين هو
الة روحيّة ومعياريّة واسعة النطاق على تجربة
في حاجة وجوديّة إلى ما هو روحي، أي إلى
، في حاجة ماسّة إلى طرح الأسئلة الأساسيّة،
ى بميدان التعالي. حيث تعمل القضايا الكبرى
الم. وطالما نحن لا نملك أسئلة مناسبة؛ عن
ى طبيعة العالم، فسنحتاج إلى أديان.

كن للإنسان أن يستغني عن الدولة في تهذيب
عالم، كشأنٍ شخصيٍّ جذريٍّ، فإنّ الحاجة إلى
ني ستظلّ قائمة. وُجدت الأديان وتأويلاتها
الجموع إزاء موتها. إذ لا يفعل الدّين في أي
قنيات رجاء مناسبة؛ كي تتغلّب الجموع على
يمكن لأيّ دين أن يستغني عن جهاز الآخرة،
وت، فإنّ الحاجة إلى المؤوّلين ستظلّ قائمة
قل الكينونة في العالم على الضمير الإنساني
لق" الذي شخّصه هايدغر؛ باعتباره قلقًا من
هذا الكائن أو ذاك.

".. وهو لا يعرف من أين يبدأ.. أينطلق من
والواقع معًا، في اللّحظة المعرفيّة نفسها؟
قع النصّ" في عمليّة بناء فهمٍ للنصِّ بتوسُّط

فة فهم من موضع إلى موضع. لكنّ ما يحتاج
الإنسان فينا. العلاقة ليست رابطة جامدة مع

بق نحن لن نعرف من أين نبدأ، ما دام الواقع
جديدة، سوف تضطرّنا إلى اتهام فهمنا للنصِّ،
تمنحه الهرمنيوطيقا هو العمل على إعادة بناء
ي نطاقها فقط يمكن للنصِّ المقدَّس أو للسُّنّة
عب هو بلورة وضعيّة تأويليّة نستطيع داخلها
زا وشجاعًا وأصيلًا. ولذلك فنقطة الانطلاق
ذا الطرف أو ذاك. انطلق من أيّ موضع أردت
ص علىٰ أن يكون انطلاقك من داخل وضعيّة
و موقف تحكّمي، أو ردّ فعل عقدي أو دفاعي
مجرّد وسيلة أو واسطة منهجية أو أداتية. إنّها
ل ممارسة المساءلة المفيدة في آن.
سمة، في الغرب، التي أدَّت إلى الانتقال إلى

ذلك منذ أغسطينوس، كان ثمة دومًا تفسير
ق فهمه، وسياسة رسميّة في قراءته وتأويله.
تاب العبارة القواعد المنطقيّة لتحليل العناصر
ب والاسم والفعل والجملة أو القضية. ومن
يوطيقا: الماضي المنطقي في كتاب العبارة
فاسير آباء الكنيسة في العصر الوسيط. لكنّ
آخر: في عصر النّهضة، تكوّنت الحاجة إلى
ى اللغتين الكلاسيكيّتين في تاريخ أوروبا، أي
ويل وفهم النّصوص اليونانيّة والرومانيّة تأويلًا
يوطيقا يعود على الغالب إلى أواسط القرن
ى بالهرمنيوطيقا كحقل اختصاص قائم برأسه،
شر مع عالم اللاهوت الألماني شلايرماخر.
ي تاريخ الحداثة: إنّها لحظة الانتقال المرير
لأنا / النقطة المحضة على الطراز الديكارتي
لسفات من نوع جديد: فلسفات البحث في
ات قاد هيغل إلى كتابة فينومينولوجيا الروح،
، منذ اليونان إلى الثورة الفرنسيّة والمثاليّة

راف كطريق مناسب للوعي بأنفسنا الحديثة،
هم"؛ كشرط نظري وروحي لإرساء تأويلية
روبية الحديثة على تأويل نفسها، والوقوف
ا من دون باقي أعضاء الإنسانيّة. لحظة ظهور
يّة، وانبجاس الحركات الرومانسيّة، وولادة
ي العصر الصّناعي، وحصول ما سمّاه إدوارد
لة / الأمّة الحديثة في شكلها الاستعماري.

بعد الشعور الرومانسي (بعد الثورة الفرنسيّة
،كما عبّرت عنه فلسفة الأنا المنتصرة، في
الإنسان الفرداني (في الاقتصاد)، والمواطن
والحاسّة (الجاليّة)...إلخ. كان لا بدّ من
نظريّات المعرفة، أو الذهن، أو العلم بعامّة،
غات العالم المعيش.

ينالوجيا الأخلاق": "التّأويل هو فن القوس
ب إلى أبعد من نفسه، ويتغلّب على حدود
، تلك النّفس التي ورثها وراثة ولم يشاركْ
لى حجر عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد

فيها النفس الى عقبة معرفيّة في وجه السير
لطريق؟
مثلًا: أن ترسم صورة للذات، ومن ثمَّ تقول:

س]؟ وما الغاية منه؟
(التي صُنعت خارجها، عند مستوى الزمان:
ن الغرب) إنما يحمل في ذاته خطرًا؟ خطر
نهائية فهم العالم]؟
س الى عقبة معرفيّة في وجه السّير عليها؟ من

قوّة الحياة فيها، ضمن ثقافة ما. طريق الذات
تجارب المعنى التي خاضتها الإنسانيّة. كلّ

ع الله أو مع المقدّس بعامّة يتم دومًا داخل
ية المتاح لشعب ما. والثقافة لا تتيح دومًا
أمّا ما ومن يبني تلك الطريق فهو الإنسان
. ثمّة شيء كوني في كل واحد منا، وهو
نواع الخصوصيّة بهذه الفئة أو الجنس، أو
تعدو أن تكون تمارين روحية، لئن كانت
ى الأفق الإنساني نفسه: أفق احتمال حقيقة
فرد.

ة عن أنفسنا، أو عن ماضينا، أو حتى عن
ب للانتماء إليه. وذلك فقط لأنّه طبقة ميتة
نفس هو فن اختراع مقامات جديدة لولادتنا
حرفي للتّأويل، ليس هناك "أوّل" في عمليّة
بل التّأويل لم تعد له أيّة أوّلية من شأنه أن
كانات الولادة الثانية الثاوية في صلبه. كل
التي ينطوي عليها منذ أوّل أمره وبلا نهاية.
التأويليّة المتعاقبة عليها. ونصّ النّصوص
وص الأخرى؛ عنه، ومنه، وتلقاءه، وضدّه،

س ما نعتقد عادة هو تغلّب على الذات
ت العموميّة والذات المكرّسة، تلك التي
يل أنفسنا، من دون علم ومن دون إرادة
طبقة من طبقات ذواتنا، وليس مجرّد إيثار
رٌ تأويليّ. كلّ ما نحتاج إلى تأويله هو جزء

. وفي كل عمليّة تجاوز أو رغبة في التجاوز
ت صُنعت خارجنا. وذلك أنّ "الماضي" هو
ي مقبرة أخلاقيّة معزولة عن هويتنا نزورها
نّ الماضي الحقيقي أو الأصيل هو نوع من
نكونها في كل مرّة؛ لأنّنا بالتحديد قد كنّاها
وتنا منذ أوّل أمرها لم يعد يأتينا من الماضي

ه بوّابة اللقاء المستقبلي مع أنفسنا. وكل لقاء
نا هو كانية أصيلة، أي حمّالة لمعنى كينونتنا
مخيّرين أبدًا في احتمالها كإمكانيّة جوهرية
عًا من "الخارج" الميتافيزيقيّ الذي يمكننا
أو التاريخي معه. إنّ الغرب هو اليوم واجهة
لا يفيد إنكاره في التحرّر منه في شيء. إنّ
ن الناحية الميتافيزيقيّة، أي من ناحية تاريخ
لنا، من حيث إنّه التجسيد الأخير للتصوّر
رمة ميتافيزيقيّة مع الغرب، وكل نزاعاتنا معه

، وليس على العالم، أو على الانتماء إلى
لا. نحن نملك تاريخًا روحيًّا عتيدًا، ونتوفّر
من الفتوة إلى الشهادة إلى أدب النفس إلى
كان ثمة "تِيْهٌ" فهو داخلنا، وليس في خارج
احتمال اللانهاية الثاوية في أنفسهم، وليس

حمُّل التيه الناتج عن الوقوع في [لا نهائية

مْ بأنّ ثمّة مستوًى من الوجود يتعالى على
ية آدم الخطّاء إنّما تسري بيسر واضح على
مفهوم "الحدود" هو تعبير غير مباشر وأنيق
ا السياق بالذات يتمّ تقديم التأويل، وكأنّه
تالي في غياهب الخطأ في الفهم، ومن ثم
ذا السيناريو التّأويلي لإرباك العقل البشري،
حاجته إلى معلّم غير بشري، هو خطّة كلاميّة
منذ كانط. وذلك أنّ الفلسفة قد كشفت عن
لحدود التي نتحدّث عنها. إنّ التعالي ليس
الم المرئي، بل التعالي هو قدرة العقل نفسه
ي لقوة التفكير التي في طبيعته، وذلك بسنّ

ن كانط نوعيّة الأوهام الطبيعية التي يسقط فيها
يهمّ بإنتاج قول نظري أو تحليليّ في مسائل
ن والإله. وهذه الأوهام لئن كانت طبيعيّة فهي
لعقل في صلبه وبشكل قبْلي. ومن ثمّ، بدلًا
يّة خارجة عنه، وتستلف منه أدوات تفكيرها،
ن نقدًا يكشف للعقل عن حدوده وطبيعتها،
، ولكن خاصّة عن نوع الأوهام التي سيسقط
سائل الإلهيّات المشار إليها. فإذا تحرّر العقل
، أمكن له عندئذ أن يواجه مسائل الأخلاق،
صّة مسائل الدين. وكلّ تأويل يتمّ بعد ذلك،
العقل، وليس ضدّه، أو خارج حدوده.
لكتاب والسّنّة.. مختلفة؛ إلى درجة التناقض
ل إن فهمها للكتاب والسّنّة هو الفهم للكتاب
العنف الممارس في بلداننا: العراق، سوريا،

والتسامح والتعايش والسلام... إلخ، من
يّة، بالمعنى التقليدي للكلمة. كيف يمكن
ن العربية، أن يكون، وفي الوقت نفسه، يرى
في العمق تُبرَّر بواسطة النّصّ الدّيني ذاته؟
رحمة للعالمين، وليس تهمة لأحد. نعني أنّ
ت الكينونة الإنسانيّة؛ من جسد ولون وخُلقٍ
نكره حين يتعلّق بالفهم. و"الخلافيّات" أو
الاجتهاد النظري في الإسلام الكلاسيكي.
ي المختلف هو جزء لا يتجزّأ من أيّ سعي
ية في الحوار، ولا في معنى أخلاق الحوار
سارت اليوم قيمة من قيم التعايش بين الناس

فة الاختلاف؟! وبأنّ الاختلاف في الفهم هو
آداب الحوار بين الذوات المتحاورة في كل
حديثة. يبدو الأمر أكثر تعقيدًا.

ـنة دعوى التفرد بفهم النصّ المقدّس، الفهم
أ منهجي أو موقف مذهبي، بل هو عمليّة لها
ص الديني هو جزء لا يتجزّأ من خطة السلطة،
منذ هوبس صار المحدثون يعرفون أنّ تأويل
ت الدولة، ولا يمكن تصوّر دينٍ مستقلٍّ عن
السيادة التي يقوم عليها حكم الدولة ونمط
دولة قويّة بإمكانها حسم النزاع التأويلي حول
بلات سيقود لا محالة إلى نوع من الحرب

ل تأويل يحتوي على عنف ما – هو جزء من
في إخراج النصّ من فهم سائد إلى فهم آخر.
ن المؤوّل وبين النصّ، بل تحديدًا بين مؤوّل
وصراع بين متخاصمين، وبالتالي بطرح غير
ل جزء من سلطة الدولة – فإنّ حلّ معضلة
في صلب ماهيّة السلطة داخل مجتمعاتنا.
ب إلى رهان سياسي، وإلى محلّ صراع دموي
حدث أزمة في شرعيّة الحاكم، وشرعيّة نمط
ها على جملة المجتمع.
ـوى من عمليّة التّأويل: تأويل النصّ الدّيني،

يّة طرح هايدغر تساؤلًا خطيرًا حول ماهيّة
مادّي، أم الفعل هو خلق لشيء آخر. وأودّ أن
لًا.
ل على نحو حاسم كفايةً. فإنّ المرء لا يعرف
ولًا. أمّا فعليّته فتُقدَّر بحسب منفعته. أن ننجز
نبلغ إليها، *producere*. فليس يُنجَزُ بذلك
دُ. والحال أنّ ما "يكون" قبل كلّ شيء هو
إلى ماهيّة الإنسان. وهو لا يصنع هذه النسبة
ب إلى الكينونة، بوصفها ما هو موكَّل به هو
في أنّه إنّما في الفكر تأتي الكينونةُ إلى اللّغة.

في هذا السكن يُقيم الإنسان. إنّ المفكّرين
كن. إنّ سهرهم هو ما يُنجز تجلّي الكينونة،
م اللّغة وكانوا عليه في اللّغة حافظين. وليس
بب أنّه قد نجم عنه مفعول ما، أو أنّه أصبح
فكّر. وربّما كان هذا الفعلُ هو الأبسط وفي
صّ بنسبة الكينونة إلى الإنسان. والحال أنّ
عث إلى الكائن. أمّا الفكر فهو، على الضدّ
ى يقول حقيقةَ الكينونة. إنّ الفكر ينجز هذا
الكينونة بالكينونة. (..) والفكر هو ليس فقط
ى معنى الشيء الفعليّ الذي من شأن وضعيّة
قة الكينونة ومن أجلها. تلك التي لم يمض
يحدث. إنّ تاريخ الكينونة يجرّ ويعيّن كلّ

، أن فتحي المسكيني يترجم وهو يتفلسف
لمقدّمة العربية، للـ"كينونة والزمان". كيف
فعل الترجمة] عن الفهم الذي نصل إليه من

جمة"، حتى نرى نوع الحاجة إلى فلسفة ما
مة وليس روحها. ونعني بذلك أنّ الاكتفاء
و مستوى من الترجمة، لا يرقى إلى حجم
للّغات إلى توفير الضيافة الكونيّة المناسبة
سبب هو أنّ اللّغات ليست مترادفة أبدًا. هي
ن العلامات اللسانية، بحيث يمكن الاكتفاء
حتى نظفر بنصٍّ قابل للقراءة في لغة شعب
ه لن يكون ترجمة بالمعنى الأصيل. الناقل
نصب المقابلات المتوفّرة لألفاظ ومعانٍ
ل إلى ساحة لغتنا العميقة. لكنّ ما يحدث
ميف شيئًا إلى لغته. نعني بذلك أنّ النقل هو
ب" المعاني الأجنبيّة، أو أن "يؤسلمها"، أو
ار داعيّة خطابيّة، يئد النصوص بالنقل، ولا

ص نحن نريد سَلَفًا وصراحة أن نثبت أنّها لا
ة، أو إلى ثوابت الملّة التي ننتمي إليها، نعني
يّة التفكير الحر في أفق أنفسنا العميقة؟

. وفي تقديرنا، ترجمة عمل فلسفي عظيم هو
ناقلًا، ونعني بذلك هو يريد قصدًا أن يمتحن
تأويلي لقدراته العميقة على الفهم. المترجم
ستهلاك، أو لطمأنة أولي الأمر بأنّ عمل الفكر
ت، حتى تواصل سكينتها التاريخيّة، في قمقم
ل ثوابتها العقديّة بطريقة دعويّة. بل المترجم
حي والصوفي والقرآني والفقهي إلى وظيفة
روحي الذي رفعه الغرب في وجه بقيّة أعضاء
رّ والكوني.

معلّقات، ومصطلح الفقه، ومطارح الصوفية،
ة العرب وقصصهم، فوجدت أنّ لغتنا، متى
من ألمانيّة وإنجليزيّة وفرنسيّة، إلى اليونانيّة
انة ودقّة وأمانة وأصالة وظُرفًا وتلطّفًا. بهذا
لًا، وأدعو إلى ترجمة تكون تأصيلًا عميقًا
العالم، كما قالتها الإنسانيّة من خلال لغات

...سير الدّيني للعالم

...مع

...مد شبستري

...ليان وسروش دبّاغ

منيوطيقا؟

سلاميّة في إيران، تبيّن لي أن التفكير الفقهيّ
إدارة البلد بحسن نية، وعائقًا من دون الحياة
تلفيق بين الأفكار الديمقراطيّة من جهة، وما
ن جهة أخرى. لكن باءت كل محاولاتهم
كاهلهم ويسبّب لهم المتاعب.

سبب الإبهام في بيان هذا التلفيق في الدستور،
في حين أنها من ضروريّات كتابة أي دستور؟

ره تفسيرًا ديمقراطيًّا أيضًا، في مرحلة التطبيق
ى نصٍّ فقهيٍّ يجب تفسيره وفقًا للموازين
حين يواجهون عقبة ويريدون أن يخرجوا
ولون صوغ حلولهم بمصطلحات فقهيّة.
ية لتلك الحلول، لكان عليهم الخروج من
ن عنه. على سبيل المثال قالوا مهما اقتضت
رعي. أدخلوا الرجم في القانون الجزائي،
ي العالم، قالوا تطبيقه يسبب وهن الإسلام،
إذا صوّت ثلثا أعضاء البرلمان على ضرورة
الحكم الشرعي بشكل مؤقت. وفي مرحلة
ع تشخيص مصلحة النظام. في البدء أسّس
شريعات البرلمان المخالفة للشريعة، وقالوا
جب العمل به. لكن في بعض الأحيان كان ما
راقيل في مجال السياسة أو الاقتصاد وينتهي
جلس صيانة الدستور، لهذا أسّسوا مجمع
الموارد الخلافيّة تحال إليهم كي يقرّروا

ون البلد كانوا في أوقات كثيرة يركنون فتاوى
خيصاتهم العقلانيّة. ونتيجة هذا المنهج فَقَدَ
صبح المديرون عمليين من دون خلفيّة نظريّة

ي كذا، في الحقيقة يريد أن يشخّص مصلحة
لك، فهذا الأمر لا يمكن تسميته بالاستنباط
ت لهذه العملية عنوانًا فقهيًّا؟

ر والعمل عند الفقهاء ملحوظًا، وهذا خلق
وعدم الانسجام. وما توصّلت إليه في خاتمة
كر الفقهيّ والافتراضات والأحكام المسبقة
يجب أن ندرس هذه المباني.

المتصدّين للشؤون السياسيّة غير ملتفتين إلى
هذه المباني من مشاكل. من الواضح أن هذا
وجّهت لمطالعة علم الهرمنيوطيقا الحديث

، أي البحث الفلسفي حول المقدّمات غير
ر أهمّيّة بالنسبة إليَّ.

ث كنت على تماسٍ مع الفلسفة والإلهيّات
ب "الحقيقة والمنهج" لغادامير، وأبحاث
م" وآراء شلايرماخر وعدد آخر من أصحاب
مّ)، الذين كان لهم دور أساس في تطور
19 خصّصت وقتًا طويلًا لدراسة الهرمنيوطيقا
ونها.

ري وانطلاقة الأبحاث الهرمنيوطيقيّة يمكن
" التي نشرتها في مجلة "كيهان فرهنكي".

كنت أنشر مجلة "انديشه إسلامي = الفكر
بعض النقاط حول تعقيدات قضيّة "فهم
صر الحاضر. وما نشرته في "كيهان فرهنكي"
حًا لتلك التأمّلات. وبعد فترة نشرت تلك
ها في كتاب تحت عنوان "الهرمنيوطيقا،

ها تابعتها بصورة أخرى في كتاب "الإيمان
رسميّة للدّين"، وبعده كتاب "تأمّلات في
ءت على غرار تلك التأمّلات. والذي ينبغي
رمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة" إلى تبنّي مذهبٍ
بقدر ما كان الهدف الأساس هو التنبيه إلى
ذا العِلِم ينطوي على أبحاث قيِّمة ومعمّقة،
حت عنوان "مباحث الألفاظ". إن موضوع
اب والسّنّة وحجيّة ظواهرهما، ويشكّل هذا
كر الفقهيّ، وأردت التنبيه إلى أن الأبحاث
من بحث حجّيّة الظواهر وما يتفرّع عنها من
(الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة) على طبيعة
حكم المنهج التفسيري والاستنباطي السائد
جدًّا على قرع أذهان الدّارسين والباحثين في
وطيقا الفلسفيّة الحديثة بالمعنى الأعمّ، التي
تنقيح الأحكام المسبقة والقبليّات. بيَّنت في
راد المتكلّم من خلال ظاهر كلامه) ليست إلّا
وثة في علم الهرمنيوطيقا، وأن هناك في هذا
ى. فلماذا لا يطّلع الفقهاء عليها عسى أن نجد
ريّة التوقّف عند حدود ظواهر الكلام، قداسة
رّر من قيودها، أو يفكّر في تعريضها للمساءلة
ب: "لأن أئمّة الدّين العظام بقولهم وفعلهم
- والذي كان المنهج الشائع والمتعارف في
ن السّير على خطاهم في هذا المضمار".

يّ أو الإمام هكذا فعل، وهكذا قال، وهكذا
م معيّنٍ، وبالتالي لا بد من ملاحظة إن كان
له بدائل ممكنة، وحينئذ يجب ان نضطلع
هم ونختار منها ما هو أقرب إلى منطق العقل
لة فهم مراد النّبيّ أو الإمام في ضوء قواعد

عًا أبديًّا وأحكامه لا تتبدّل، فمقتضى ذلك

تشريعي. والجواب: إذا تحصّل لنا من خلال
الروايات فهمًا عقلانيًّا، أنهم (ع) في خصوص
به البشريّة من قيم ومبادئ أخلاقيّة عامة، وأن
م إنما كانت في ضوء ملاحظة خصوصيّات
شوا فيها آنذاك - وتوجد قرائن مقنعة في هذا
لفكرة (أبديّة التشريع)، ولن نكون ملزمين
نصّ) وسوف تفتح في وجوهنا آفاقٌ واسعة
يقا.

اب الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة" هو العبور
الهرمنيوطيقا العقلانيّة. ليس من الصحيح
كتاب والسّنّة، ومن ثم نجعل هذه المبادئ
الكتاب والسّنّة؛ إنه الدور بعينه!

دور، إلّا باعتماد المسلمين على الهرمنيوطيقا
خاصّ الذي نظّر له كل من هايدغر وغادامير،
م الأوسع، والذي يعني أي شكلٍ من التّنظير

ننّا بأن فهم النّصّ القرآنيّ خاضع هو أيضًا
لا يتيسّر إلّا إذا أبرزنا شواهد وأدلّة كافية على
القرآن.

لا يتحقّق إلا عبر الكلام الإنساني، إذًا لا بدّ من
ساني (صادر عن النّبيّ)، وإن آمنّا في الوقت
رّح القرآن نفسه بذلك. هذه هي القضيّة التي

مّد مجتهد شبستري الفكريّة في تلك الفترة،
دّة صور؟

التي كرّست لها شطرًا من حياتي، وإذا كان
على أن النّصّ ليس له إلاّ قراءة واحدة فليقدّم
حرار بأن يتّبعوا أي فهم أو قراءة يرونها هي
ي إلى الفهم الحرّ، سوف يحصل لدينا تنوّع

ل برأيك ويقول إنه أمر غير مقبول ولا ممكن!
ن شعار حجّيّة ظواهر الكتاب والسّنّة، وعدم
ليلًا على ذلك. مرة أخرى أؤكّد أنّه لا محيص
إن اختلف هذا الفهم مع ظاهر مراد المتكلّم،
حتمل أكثر من فهم.

. التذرّع بتبعيّة أئمّة الدّين؟

ن يسبقها فهم لهم، تفهّم أولًا ما يريدون، ثم
ن جديد إلى ملعب الفهم. لماذا نلزم أنفسنا بأن
، والفرضيات التي وضعها علماء المسلمين؟
ر بوسعنا أن نتفحّص أدلّتهم، فإن كانت مقنعة
لى جوار النظريّات والفرضيّات الأخرى التي
نحتاج إلى هرمنيوطيقا فلسفيّة غير دوغمائيّة

لك فى هذه الفترة، أن كتاب "الهرمنيوطيقا،
اخر وهي آراء قديمة في الهرمنيوطيقا؟

ن: إنه عرض لهرمنيوطيقا هيرش، فيما زعم
ادامير. وفي الواقع، لم يكن الغرض من تأليف
نيوطيقي معيّن، بل مجرّد فتح باب للفت أنظار
القرآنيّة، وتنبيههم إلى وجود هذا النمط من
ومن هنا عمدت إلى تضمين الكتاب الأبحاث
ينها مفاتيح لهذا المضمار البحثي، وقد يكون
حكام متفاوتة بحقّ الكتاب.

ن الهرمنيوطيقا ليست سوى (التفسير بالرأي)

اجع التقليد الحاليّين صرح في حديث إلى
(التفسير بالرأي) عاد إلينا اليوم تحت مسمّى
ير دقيق، فإن قراءة النّصّ وتفسيره سواء كان
لى مراد المتكلّم (وهو مما يقبله الخصم) أو
على أساس هرمنيوطيقي بحت.

يست التفسير بالرأي بالمعنى الذي قال به

راءات بالنظر لاستنادها إلى "نظريّة في الفهم"
معنى الجديد للكلمة.

رف عليها أستاذ من الطراز الأول في الحوزة
آراء (غادامير) بشأن الهرمنيوطيقا، والحال
قول بأن ما أقوله في باب الهرمنيوطيقا هو من
لكتاب والسّنّة) صرّحت مرارًا بأن هذه الآراء
معوا أسس علم الهرمنيوطيقا.

قال) وترك (ما قال) يعكس نوعًا من الهروب
ي ذلك الكتاب لم أبيّن نظريّة غادامير بشكل

أفكار بأنها صادرة عن مناشئ غربية...

ذكير هؤلاء بأن الفلسفة اليونانيّة كانت هي
زئها وضعت قواعد هذه الفلسفة. فليس مهمًّا
لم هو محتواها، ونحن أبناء الدليل حيثما مال
منطق الأرسطي، ألم يتأثّر العرفان الإسلاميّ
بوذي. وغيرها من الاستفادات والاقتباسات
ما المانع أن يستفيد علماء الإسلام اليوم من
جائزًا فحسب، بل ضروري أيضًا.

!

ستغرابي، يتعاملون مع الهرمنيوطيقا كأنها
ر قانونيّ. وهناك من ضخّم الموضوع أكثر
لام والمسلمين. عجبًا! إن الهرمنيوطيقا علم،
ة فلسفيّة - نظريّة، ولا معنى لوصفها بهذه

بأنها قضيّة مستوردة ومفروضة على العالم
لفكرة مستوردة ومفروضة!

مقصود من عبارة (الهرمنيوطيقا المفروضة).
المفاهيم ومقولات الهرمنيوطيقا على مدى
ن هذا الوادي قد شهد تحوّلات جديدة يجدر
إعادة قراءة النّصّ الدّيني.

ليها شبستري هي ذاتها المتداولة في الحوزة
جديدِ. وقالوا كذلك إن الهرمنيوطيقا تتحدّث
في الحالات التي يكون النّصّ مبهمًا بالنسبة
ي ما يتعلّق بالنّصّ الدّيني الإسلاميّ فالوضع
ن من النّصّ الدّيني المعنى نفسه الذي قصد
يّة، على اعتبار أن الفاصلة الزمانيّة بيننا وبين
تسبّب الإبهام بالنسبة لأهل هذا العصر. فلا

، فالجواب أنها على الأقلّ بالنسبة لبعض
ة. لأن الفترة الزمنية التي تفصلنا عن تلك
ت من الضروري أن نقرأها قراءة جديدة.
در عصرِنا الذي نحن فيه، وللحياة العصريّة
تلك النُّصوص بذهنيّة جديدة. هذا بالنسبة
ن الديني، أما غير المؤمن بالإسلام فلا يرى
صوص الدّينيّة. أما ما قيل في مستهل سؤالك
صدها شبستري هي الفرضيّات ذاتها المعمول
م فيها لمن ينتهي من قراءة هذا الحوار. لقد
للتأمّل في هذه الفرضيّات والمبادئ، وأعتقد
ف جذريًّا عمَّا هو موجود في الحوزة العلميّة
زيد من الانتقادات وجّهت إليّ من قبل بعض
سائل هامشيّة وتترك لبّ الموضوع. حتى إن
ن خطبة ما قبل خطبة صلاة الجمعة لأسابيع
الهرمنيوطيقا، والقول بأنها أخطر شبهة منذ
ن بها لا إيمان له، وهو عميلٌ للأجنبي، علمًا
ة في الحوزة العلميّة.
ن الفكرة تشقّ طريقها بثبات، وراحت تتبوّأ
سر، حتى على صعيد الحوزات العلميّة. كما
البحث عن تطبيق الهرمنيوطيقا على النّصّ
منهجيّة أن نتحقّق أولًا من الحجّيّة المعرفيّة

ا الجانب، عشرات الكتب أُلّفت بالفارسيّة
لقات علميّة كثيرة تتداول هذا الموضوع،
ا الغرض، الكثير من هذه الدراسات تعرّضت
تلك الآراء، ما دامت تتناول جوهر الموضوع
رّصين.

ت في قم حول الهرمنيوطيقا كتاب "مدخل
واعظي، الذي شرح فيه مختلف النظريّات
أن النظريّة التي يتبعها علماء المسلمين، وهي
تكلّم"، هي إحدى النظريّات الهرمنيوطيقيّة.
ه الأبحاث. ولكن عندي ملاحظة عليه. وهي
يّن مختلف نظريّات الفهم "الهرمنيوطيقيّة"،
ائجة في الحوزة الدّينيّة فقط. وبعبارة أخرى
سّسة الدّينيّة. وعلى هذا الأساس بحسب ما
ي" لأنهما قريبتان من نظرية حجّيّة الظواهر،
كور"، "غادامير"، "ديلتاي" و"شلايرماخر".
ظريّة المعتمدة في الحوزة أيضًا، لكان كتابه

بعض الباحثين قال بضرورة أن تناقش وثاقة
ة النّصّ الدّيني هرمنيوطيقيًّا، فأنا أرى أن طرح
، بل إنه يعين على فهم القرآن فهمًا عقلانيًّا،
ي يلقي الضوء في الوقت ذاته على مقاصد
ق في دراستنا للقرآن والرسول، هل ندرس
نبيّ في ضوء دراسة القرآن؟ دعني هنا أسرد
ي صديق رسّام، ذهبت ذات يوم إلى معرض
حظاتي في سجلّ زوار المعرض. فأمسكت
وحات من خلال صاحبي، أم أفهم صاحبي
أحيانًا معقّدة بعض الشيء بالنسبة لإشكالية
دأ بالنّبيّ فنفهم القرآن من خلال شخصيّته.
نّبيّ إلينا، نحن الآن أمام إنسان يتحدّث عن
ل. الكتاب في الحقيقة هو مجموع ما قال، أما

. النّبيّ يقول إنه ينطق بقدرة ربّانيّة. ولم يقل

سلمين الأوائل انطلقوا من معرفتهم بالنّبيّ.
في ما لا يجب. وفي القرآن دلالة على هذا
أصليٌّ في التعرّف على الإسلام فذلك منوط
ت النّبيّ). ولكن كيف نفهم شخصيّة النّبيّ
الجغرافيّة والاجتماعيّة التي عاش في كنفها،
فهو يأتي في سياق texntco إنسانيٍّ.

ما في مجتمع معيّن، فلا بدّ أن نؤشّر على
مجتمع بأقواله وأفعاله. ومن الواضح أن جلّ
ومعارضة ظاهرة عبادة الأوثان التي كانت
لم يكونوا بلا ديانة، بل إن الدين كان هو
الاجتماعيّة العربيّة آنذاك. حتى ما يدعى
الدّينيّة، وليس كما يزعم "إيزوتسو" من أنها

ت الدّينيّة، كالحجّ والصّلاة وتقديم القرابين
سمى cult، غايتها أن هذه القيم والاعتبارات
القيم على صلة بالوثنيّة. وفي هكذا ظروف
، ولا من أهل الفلسفة، ليطرح افكارًا وآراء
ي السائد. و(الأُمِّيّ) الذي جاء القرآن على
راءة والكتابة، بل بمعنى انه لا ينتمي إلى أي
ينَ رسولًا مِنهُمْ"، الأُمِّيّون من ليسوا من أهل
وليس لديه رؤية كونيّة لعالم الوجود، لا دينيّة
الأشياء نظرة كلّيّة، على غرار ما كان يدعو
مع جاهلي، يفهم الأشياء بما هي أشياء، ولا
مع. حتى القرآن الذي كان مرآة عاكسة ثقافة
حدة يعبّر بها عن العالم وفق نظرة (كاسموس)
اللجوء إلى عبارة "كل شيء" كأقرب مفردة
لغة الجزئيّات، ليذكر السموات والأرضين

رة شمولية للكون، ينبري شخص ليدّعي أنه
ة لهذه التجربة؟ الجواب: القرآن. إذًا القرآن
جربة النّبويّة.

ردة إلى أقدم من هذه المرحلة، وعلينا أن نثبت
بويّة، أو ما يعبّر عنه بوثاقة تاريخ النّصّ. هل
عيّة؟

آن لنبيّ الإسلام من عدم صحته، هو بحث
ة تعدّ مبحثًا فرعيًّا في الإسلام، والمبحث
دانيته، والنّبيّ ليس سوى طريق للفت انتباه
بفكرة. المهم فكرة هذا الكتاب، ويجب أن
سائر القضايا ومنها النّبوّة. أبيّن لاحقًا كيف أن

كيف نفهم هذا النّصّ؟
س ممكن بأكثر من حالة، فسأشرح كيفية فهم

ذا الكتاب ومفادها، هو ان جميع الخلائق
تحولًا بفعل الإله الواحد. فالكون يظهر في
الأفعال الإلهيّة، في حال أن الاعتقاد السائد
. وتتأثّر بالأوثان، أو الدهر، او أي شيء آخر

سيريٌّ وليس إخباريًّا. فإذا ورد فيه "اللّهُ الَّذِي
رَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ"، "وَأَرْسلْنا الّرياحَ
ا فِي الْأَرْضِ"، "مَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى
رَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً"، هذه الآيات وكثيرٌ غيرها،
عيّة والتّاريخ، رغم غياب الرؤية الكونيّة فيها.
ب مجرّد جمل خبريّة تحتمل الصّدق والكذب
ى يُعطى إليه التفسير ذاته، يعطى إليه ما أسمّيه
ألمانيّة "kcbli" وهو محتوى التجربة النّبويّة.
هي تجربة هذه العمليّة، ورسالته هي التّعبير
ن القول إن المحتوى الأساس لجميع السّور

blic ". أنا تأمّلت في هذه السور ولاحظت أن
لى بضع آيات محوريّة، والباقي هو تفسيرات
. السماوات والارضون والأنعام تتجلّى في
لخالق. إنها علامات ومظاهر القدرة الإلهيّة.
هر هذه التجربة النّبويّة هو التفسير. والأمر
نيّة التي سنتوسّع في الحديث عنها.

و السؤال عن ماهيّة التفسير وحقيقته. فقد قلنا
ء والحيوان، وليس تفسيرًا للعالم، فهذا النوع
الحديث عن الأشياء "وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي
هذا هو السؤال الأهمّ. والواقع أن التفسير لا
ى فلسفة نظرية، إنما هو مثل التحليل اللغوي
سير لا ينهض إلّا على أساس واقعيّ عينيّ.

ى يعود إلى عالم الظهور الذي يحيط بنا؟

الطبع في منظومة واحدة؛ السماء والأرض
كّل في هذا المنظور والتجربة عالمًا واحدًا.
حدة كونيّة، ولا يحيل الأشياء إلى شيء واحد
تعني وحدتها بحدّ ذاتها، أي إن لها وجودًا
ن أن تندمج الأشياء ببعضها فتتحوّل إلى شيء

يّ هل هو نوع نظرة للكون أو موقف محدّد
رؤية الكونيّة؟

لى هذا النحو، بل أُعطي هذه النظرة والرؤية،
سبة إليه وتبدي عمّا وراءها من دون حجب
يفقد الشيء قابليّته للفهم والاكتناه ويتحوّل
لاف (العلامة) التي لا تتمحّض بالدلالة على
سها أيضًا، وإن كانت تشير إلى شيء آخر.
سّر مصطلح (الآية) في القرآن بمعنى العلامة
رمًا مع أرضيّة محدّدة، والمحتوى التفسيري
كلّي للأشياء المعروفة في ذلك الوقت وفي

الوثنية السابقة على الدعوة، تكمن في أن
ع الأشياء والأفعال والظواهر الموجودة أو
انٍ وشيطانٍ إلى الله. ولما كانت ثمة عمليّة
البيئة التي تحصل فيها عمليّة التفسير، فلا
وء ما هو موجود في حالة ثقافيّة سائدة في
قضايا خبرية تحتمل الصّدق والكذب على
واردًا في خلد النّبيّ أن يبيّن ما هو موجود
على صحة ادعائه، لأنه في الحقيقة لا يدّعي
آه وعاشه من تجربة، وخلاصتها إرجاع كل
ردة الجن، من دون أن يكون في مورد إثبات
شيء آخر، كأنه يريد أن يقول: الجنّ لو كان
كذا، أو يفعل كذا، فإن اتّصافه وفعله منوطان
. وهكذا الأمر بالنسبة لمسائل أخرى، كأن
، أو مراحل نشأة الجنين. بينما حينما نلاحظ
، ويطرح سؤال هل القرآن منسجم مع العلم
إليها القرآن من ذكر مراحل الجنين، هي أن
دّها إلى الله الذي لا إله إلا هو. وهذا يعني
جنين في القرآن هو تقرير للانطباع الراسخ
يّة، وهو يريد أن يبيّن للعرب آنذاك أن نشأة
فعلٌ إلهيٌّ محض. وكذلك سائر الامور.

سنعه. في الماضي كان الناس يؤمنون بنظرية
فمن الطبيعي أن يبادروا إلى تفسير النظرية
ما بعد لو تبيّن بطلان هذه النظرية عمليًّا،
طريقتهم في التّفسير، ولماذا أوصلوها لله.
ولئك المؤمنين، ليس إثبات صحة النظرية
درة والفاعليّة الإلهيّة.

بيعية كان الوضع على هذا المنوال. فكيفما
م بأن هذا لا يخرج عن دائرة الأمر الإلهيّ.

تاريخيّة. فهذه الحوادث أيضًا تعتبر مظاهر
يت، يهلك أقوامًا ويستخلف آخرين، ويبعث
ـدّس عن غرق فرعون في النيل، ليس الغرض
، وأنه غرق في النيل أم في غيره، المهم أن
الناس مردّها إلى الله. بالطبع سياق التعرّض
فلا يقال في النّصّ الديني أن هذه الواقعة على
ن فرعون قد غرق، وإن الله هو الذي أغرقه.

فيها وكأنّه يتناول قضيّة فلسفيّة، إذا دققنا فيها
ل هي أيضًا قضيّة تفسيريّة. من قبيل الآيات
ائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القيامَة كتابًا يَلْقاهُ
خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ". فقد قيل إن هذه الآيات
في مضامينها يبدو الأمر مغايرًا. ففي جميع
بيان حقيقة أن كلَّ الأشياء مردّها إلى الله.

لا ما كانوا يَعْملونَ". البعض اعتقد بأن المراد
سفيّة. لكن إذا تمعنّا فيها جيّدًا نراها تريد أن
الله. وكذلك الآية الكريمة: "وكل إنسان
، بل إن شخصًا ما يبيّن أفعاله، وهو الله هنا.

التي يبدو لأول وهلة أنها تتعرّض لمسائل
اهر في منظومة العلل والمعلولات، هي في
أشياء والظواهر بفعل الله، بعيدًا عن الخوض
ن الأمور جميعًا تنسب لشخص محدّد.

يوم القيامة أيضًا؟

ميئة قضايا خبريّة تعكس واقعًا معيّنًا. المعاد
المخلوق الذي خلقه الله من التراب وأودع
كان شكل البيان، لأنه قد يتضمّن نوعًا من
. فربما يلقي المرء جملة بصيغة الأمر ولكن
ر "امشِ"، فظاهر كلامه صيغة الأمر، ولكن
ام الاستنكاري، ظاهره استفهام ولكن واقعه

خاطب الإنسان من فوق. بعضها يبدأ بلفظة

لاميًّا وتفسيريًّا. ليس من المهم شكل القضية،
يكون محتوى التجربة أن أحدًا ما يتكلّم من
هو محتوى التجربة؟ الجواب أن المحتوى
القادرة على التصرّف بكل الكائنات، كما
ديه. وهذا هو التسليم بحدّ ذاته. وفي الغالب
و كانت التجربة تفضي إلى هكذا قناعات فلا
يكون إذًا هناك مجال للحديث عن محتوى
أن يقوم بإبلاغه إلى الناس. الذي ألقي في
يا خبريّة تحتمل وصفها بالصّدق والكذب.
كل ما ورد فيه على أنه آية من آيات الله.
شياء كآية، لأنها في الواقع عبارة عن مرايا
ه من دون أدنى تدخّل أو تغيير. وعندما يقول
ي الأرض"، فهو لا يريد إخبارنا بشيء كنا لا
ي حقيقة تسبح. وكذلك حينما يقول: "أأنتم
جربة النّبيّ هو يرى الله حقيقة يخرج النّبتة
فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ"، ليس
ش فيه هل تخسف أو لا تخسف؟ أو حينما
وَاتِ بِغَيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا"، ليس الموضوع أن
تلك الثقافة كان لها أعمدة غير مرئيّة. لمن
ب أن ننظر لها نظرة دنيويّة، نحلّلها تحليلًا
لنسق ترى الحوادث كآياتٍ وكمرايا شفّافة.
أي رمزًا ومنارًا. هذه التجربة نفسها أيضًا
ن هذه التجربة تحيل إلى فرد ليس جميعه في
يه ليس جميعه في قبضته.
ه أم لا؟

صيغة ثانية: ما الذي جاء به النّبيّ إلينا، ماذا
رض علينا تجربة حصلت له، ورؤية حصل
جربة مقدّسة بالنسبة إليه، وبالتالي هو يقول:
ظروا للعالم من خلالها، هذه طريقتي لفهم
ليست سوى طريقة للوصول إلى كنه العالم

ة بحدّ ذاتها، طريقة لفهم الكون، وأنا أرى
احد وهو الله. (لا إله إلا الله) أسلوب لفهم
ل الصّدق والكذب.
ا الكلام بُعْدٌ معرفيٌّ ميتافيزيقيٌّ؟
والكذب. يقول أنا أرى العالم بهذه الطريقة،
ي، حين يقول: "هو الذي سكن مدينة قلبي،
حدقة العين، فإلامَ أنظر؟". النّبيّ ينبئ عما
لأنه متأثر جدًّا بذلك، فهو يصبّ تعابيره في
نا أمرًا حتى نطالبه بدليل على صحّة التفسير.
ة للكون أُلهمت إليّ، وأنا أضعها بين أيديكم
شاهده عين التفسير أم غيره؟ غاية ما نستطيع
هد الصورة نفسها أم لا؟ هو يريد أن يشاهد
صرّ على أن الآخرين أيضًا يجب أن يشاهدوا
رق. ولو كان ثمة من يسلك طريقًا أخرى
ة في ذلك أبدًا. المهم أن ينتج ذلك ويفيد في
ينا طريقته وأسلوبه في معرفة الله ومشاهدة
مظهر له. ليس موضوعنا هو اتّباع النّبيّ كي
و يحكي لنا شخص تجربته الحسّيّة، فإما أن

؟ إن المنهج الكانطي الديكارتي (على الأقل
كيك بين الذّات والمظهر، ثمة موضوع ذاتيّ
ع، وأحدهما غير الآخر. وللفاعل المعرفي
رهي المقوّمة لمعرفته ما يدور حوله، وهذه
proposition". والقول مثلًا: (إنني أعلم أن
ل جزءًا من هذه الاعتقادات المعرفيّة، وهي
لم. ها هنا يمكن الحديث عن صدق وكذب
ها من الناحية المعرفيّة، وذلك لوجود مسافة
ء التي تعلّقت بها معرفته. والفلسفة الظاهراتية
مع هايدغر على رأي البعض لا تنطلق من
عليه في الظاهر، بل الذات والموضوع في

كيك بين الذات والمظهر لأنه غير وارد أصلًا،
، والكذب والحجّيّة وعدمها. ويدور الحديث
ب فهم الفاعل المعرفي أو العلمي لما يحصل
ي هذه العمليّة هو (الفهم) "Understanding"
ثٌ عليه. وأعتقد بأن ما تفضّلتم به حول كيفية
سجم أكثر مع هذه الرؤية الثّانيَة؟!
ى الاصطلاحي الجديد.

والكذب واردٌ ومهمٌّ، ففي هذا النظام يمكن
تجارب والأفهام الناجمة عنها، أليس بوسعنا
جربة المحمّديّة والتّجربة العيسويّة؟ أم إن
الأمر كذلك، ما الآثار واللوازم التي تترتّب
لا تقبل دعوى مسيلمة الكذّاب، الذي يعتقد
النّبيّ محمّد فقط؟ ألا يندرج هذا الرأي في
حدث "post hoc explanation" وفي ضوء ما

ي هي إثبات نبوّة شخص، ومن يكون نبيًّا ومن
صًا دعانا إلى الله، واقترح علينا طريقة لمعرفته
في الموضوع، والذي يؤثّر في سائر القضايا.
. وباختصار: نبوّة نبيّ الإسلام أمر طريقي لا
ب لا يوجد إيمان بوحدانيّة الله، ظهر شخص
ن خلالها، فذاق طعم الوحدانيّة الإلهيّة، ومن
بتفاصيل التجربة التي عاشها، ودعاهم لعيش
رسالته، وأدى ما عليه من وظيفة ومهمّات.
ت القضيّةُ والهمُّ الأكبرُ لدى المسلمين من
ا يترتّب على هذا الوجود، وعلى هذا قامت

م" و"الصّدق والكذب" هنا؟

س فيعرض علينا فكرة وجود الإله، ومن ثم
عرفانية. لا أدعو إلى حظر علم الكلام، إنما
وضوعية لها.

سيحيّين، فهل من الصحيح برأيك تعميم هذه
نّبويّة لرسول الإسلام؟

يل تختلف عن حكاية التجربة النّبويّة الواردة
بالإله، وأن الله ظهر في التاريخ. الموضوع
خيًّا فكرة (التجسّد)، والتي أوقعت المسيحيّة
يعتقدون بأن عيسى طرح نوعًا ثالثًا من أنواع
ة تجريبيّة، بل هي معرفة وحيانيّة. ظهر الله
الحقيقة. محور المسيحيّة هو أن عيسى هو
ا كثيرة.

ة الوحيانية من أين جاءت وما مصدر حجّيّتها؟

ي الغالب من قبل المؤمنين به. بغرض العبور
ولًا إلى هذا النوع الثالث من أنواع المعرفة،

...

هذا النوع من المعرفة عبر النقد التاريخي.
مسيحيّة تتضمّن معنًى غير المعنى الموجود
بمعنى كلام الله نفسه الذي كان على هيئة
رج من بين شفتيّ الله. فلو كان لله شفتان
تين إلهيّتين لا ينتمي - عند المسيحيين - لا
ة الحسّيّة بل إلى المعرفة الوحيانيّة. كل هذه
ن المسيحيّين جراء إيمانهم بفكرة التجسّد،
ن قيود وأعباء كثيرة. والتجسّد بهذا المعنى لم
ره. ولم يدّع أحد بأن ما يخرج من شفتي أحد،
د هذا الأمر عن نبي الإسلام إطلاقًا. ومن هنا
أن عيسى حتى بعد (موته) ظلّ هو المحور
ين. فبعد موت النّبيّ محمّد، تمحورت الديانة
ن. مضافًا إلى ما مرّ، فإن طريقة تعاطي عيسى
ف كليًّا عن طريق تعاطي النّبيّ مع هذا المفهوم
مؤمنين بالله، وحينما تكلّم عيسى لهم عن
هم السؤال: هل إن الله حقيقة يتكلّم؟ ومن

ى حجّيّة قول عيسى وصحّة الاعتماد عليه،
لأن وجوده هناك مفروغ منه. هو يقول لهم
لذي أتكلم. ويثير ذلك كثيرًا من القضايا. أما
مختلف، فالنّبيّ كان بصدد طرح أصل مسألة
ما طرحه النّبيّ في الحقيقة أصل قضيّة الله،
طريقية نبوّة محمّد. فالنّبيّ لفت أنظار العرب
الله، وبين القضيتين فرق كبير.

نوعًا من النيابة والتمثيل ولو بالتّبع؟

كان يفتقر إلى التّوحيد بالمرّة. مراجعة آيات
فيها الفكرة الإلهيّة غيابًا مطلقًا، ومن هنا فإن
حدة وكونه طريقًا إلى تلمّس هذا المفهوم.

والآخر والظاهر والباطن"، و"ليس كمثله
ء الرؤية التي تطرحها؟

على الهيمنة الإلهيّة الشاملة والمطلقة؟

يق أو التّكذيب؟

الواحد؛ حينما يجري الحديث عن "ظاهر"
هو تفسير العالم من دون شك، ولا معنى لأن
في حال ان "هو" بنفسها ما زالت غير ثابتة
كان الكلام فلسفيًّا، يمكن اعتباره إخبارًا عن
عرف من "هو"، فيجب أن يدلّهم أولًا على
شتريت من هناك شيئًا ثمينًا. أتكلّم أحيانًا مع
صناعته و...إلخ. هنا أريد إثبات أمر يحتمل
خلتم الغرفة ولم تلتفتوا لوجود هذا الشيء
قول لك: ألا ترى هذا؟ هنا ليس موضوعنا
، وأعطيك رؤية.

ك؟ بعبارة أخرى، في قصّة التفسير، هل النّبيّ

خص فهو ليس منه.

ر والشاعرية تشبه النّبوّة كثيرًا. النّبوّة والوحي

يل المثال حينما أصبحت السماء رمزًا وآية
ل هذه التجربة ويقول:
ن؟

ذا اللغز؛ النّبيّ لم يكن بصدد إثبات نبوّته،
نكار هو نكران نبوّة محمّد بعد التسليم بأصل
يتكلّم عنه محمّد من الأساس. لست "نبيًّا"
عائك. وما تقوله إمّا أساطير الأوّلين أو شعر،
ي إن الله لم يبعثك، لأنهم لم يقرّوا أساسًا
وا له بأنك مجنون أو ساحر! بل قالوا لست
أمران مختلفان عن بعضهما. لهذا في الصّدر
لمتكلّمين مصروفًا لإثبات وجود الله نفسه.
ع المسيحيّة ظهر المعتزلة وغيرهم وطُرحت
ي عبدالجبار المعتزلي لأدلة النّبوّة في كتابه.
ا في هذا الخصوص. حتى بعد رحيل النّبيّ،
اء والفلاسفة منهم، كانت الخالق.

وريّة الخالق أيضًا؟ ألا شأن لهم بموضوع
عير عرفاء من قبيل جلال الدين الرومي، أو
لاحترام لمقام النّبيّ، ويسمّونه سلطان البشر،
رهم بصفة الإحساس الوجداني بالله؟

طُرحت أعمّ من التجارب الشّخصيّة وعلى
تجربة النّبويّة أيضًا كان الله مطروحًا لا النّبيّ.
هم حتى يجرّبوا الله لا النّبيّ.

نهائي فيها هو الله؟

لمسيح، وهو المقصود. وفي حالة كهذه فإنّ
د الفقهيّ فحسب بل على الصعيد العرفاني
غيّروا المسألة في الأحكام. فعلى غرار هذا
وهي ناظرة إلى حقيقة محدّدة وتبيّن حكمها.
وات. التصوّر السائد هو أن النّبيّ ينظر من
ء، ويقول هذا الخبر المحتمل للصّدق أو
ية و... إلخ. هذا تفسير اكتشفه العرفاء في

وّة بل رؤية من النّبوّة. العرفاء قدّموا تفسيرًا
كتشاف. الاكتشاف هو انجلاء العالم الخفيّ
منه أنا. أنا أتصوّر أن هذا العالم، هذه السماء،
ه. هاتان نظرتان مختلفتان لمقولة النّبوّة.

ن لا أستطيع ألّا أنظر للعالم من منظار ديني.
ن دون أنٍ تكون له نظرة وجوديّة. إلى أي حدٍّ
لدّين والنُّصوص الدّينيّة مع ما تطرحونه؟

يوجد علم الوجود في القرآن أم لا؟ ومرة
جوديّة أم لا؟ ليس بحثنا عن النّبيّ هل كانت
م عن ما هو موجود في هذا الكتاب. يمكن
خلال هذا الكتاب يمكن رؤية النّبيّ كما يلي.
، موضوعنا. كلامنا هو أن القرآن لا يتكلّم عن
حكي أفعال الله. وفي ما بعد ظهرت الفلسفة
وجودية.

قول "الله موجود". جميعها إحالة وإشارة
السًا هنا، وأنتم تشيرون إلى جميع الجهات
ر كما أنّه لا توجد أي آية أنطولوجية، لكن

هذه رؤيتي؟
رسل.
، من البعثة بمعناها التقليدي؟

ز. لماذا كانوا يقولون للنّبي إنّه مجنون؟ يجب
أو مشتركات جعلوها القرينة لنعته بالجنون.
، جهده في هذا السبيل بتحفيزٍ عالٍ. في هذا
رر صغناها نحن المسلمون في ما بعد. لأننا
نون هو تجربة الاستسلام والانصياع للآخر.
، يدير العالم كيفما يريد. لا يجوز أن نقاوم
الدين الرومي يقول من أي اتجاه يأتي الموج
ن العالم هو كذلك.

ة التجربويّة لموضوع الوحي وبين إصدار

ن والعالم كان ينظر للأرضية والسياق ويرى
جهة الأمور الاجتماعية، أيضًا لم يكن ينظر لها
ذه القضايا الاجتماعية نفسها وهؤلاء البشر.
كانت القضيّة، وجوب التسليم لله الواحد،
لله الواحد. بدل الحجّ الوثني يجب أن نحجّ
، الحرام، القصاص، قطع يد السارق و...،
غير ديني. النّبيّ وجّه جميع هذه الأمور نحو
ه، الصّوم لله، ذبح الحيوانات لله، و...إلخ.
حدًّا وكانت ناظرة للأرضيّة الموجودة آنذاك.
ضوعيّة عند النّبيّ؟

تماعيّة؟
ير العالم بالعدل. وجاء في آيات القرآن بأن
ب بالعدل. يطرح النّبيّ هذا العدل في الحياة
ياة الاجتماعيّة ليس سوى الانسجام مع ذلك
ا السبب أينما تطرّق لحكم شرعي يخصّ
، في خاتمة الحكم يقول هذا أقرب للعدل
جميع هذه الأحكام معلّلة. الأحكام لم ترد
جب أن يعمل بها. هذه الأحكام ترد في هذا
ركم أيضًا يجب أن تكون وفق العدل. القضيّة
ر من أعلى، بل ينظر لهذه الوقائع الموجودة.
التقوى والفضيلة الأخلاقيّة في ذلك الحين.
الاقتصادي آنذاك، يؤمّن العدل أو الفضيلة
ضًا في الحقيقة له هوية تفسيرية. وأساسًا لا
يوجد تعبير الحكم، وهذا التعبير دخل الفقه
يستخدم الحكم؟ حينما نواجه حالة معقّدة
الشرعيّة، نوع من الحكم والقضاء. أي في
ونظرًا لتلك الظروف التي كانت قائمة، كان

عدلًا، أي كان يحدّد مصداقًا للعدل. لم يدّع
تعبير كان الحكم: الحكم الشرعي. أكرّر، هذا
خص إن في مثل هذه الظروف العدل يقتضي
لفيق بين أمرين. اعتبار أصل العدالة، وتحديد
ن التفسير. إضافة للأحكام، حتى ما عبّر عنه
التوكّل، الرضا، التّوبة و... إلخ، لم تستخدم
ي.

رضا، ماذا تعني هذه المفاهيم؟

الرضا عن عمل فرد ما. وحينما يتوب، يتوب
في العرفان تحت عنوان المقامات، ورد في
الله سبحانه وتعالى. أي، شكل من أشكال
هذا ليست قضيتنا اليوم نحن المسلمين أنه
يقول محمّد إقبال. ولا كيف نثبت الحجّيّة
طيع أن نرى العالم إلهيًّا؟ واذا لم نتمكّن، ما
ه نبي الإسلام واستحضره في حقبة تاريخيّة،
ي لنا اليوم؟ من هو؟ كنت أتحدّث يومًا مع
ة هل يمكن الاعتقاد بربٍّ؟ لكن قضيتنا اليوم
صوّره؟ ليس السؤال هل يجوز الاعتقاد به أم
ث عن الله؟ هل كلامنا هذا له معنى؟ أتصوّر
سلمين، يجب أن يكون عن هذه القضيّة. علم
حدّث عن الله، هل يمكننا اليوم أيضًا التحدّث
علم كلام لكي يربط بين الثابت والمتغيّر.

برة في كلمة واحدة ونقول: النّصّ هو تفسير؟
سيريٌ.

بالتفاسير المتعارفة؟

. تتكلّم عن امر آخر هو أيضًا مهمّ في محله.

ن نرى العالم بهذه الطريقة، أو تلك؟

سيرين يجب أن نختار ولماذا؟

ا وسببه.

س آخر ينظر للأمر بطريقة مختلفة؟ هل الحق

لذي يرى العالم صمًّا بكمًا، أو العرفاء الذين
شعور وإرادة وفيه نفحة قدسيّة؟
بمقولة التّصديق والتّكذيب. يجب الحديث

ذه الحالة ماذا يجب أن نفعل؟
بالقاعدة التي تقول: عيسى على دينه وموسى
. أبيّن الأمر بشكل، بعد سماع بياني تعطوني
ن كنتم لا ترون الأمر كذلك.

حقّ في ذلك هو يكفيني. كما لو يغدق علي
تسألوني لماذا تحبّه كل هذه المحبّة؟ أشرح
به. هذا يسمى المعقوليّة. غاية الأمر أن نصل
حال يبدو أن قضية الله تجاوزت الكلام عن

ضايا جديدة ومهمّة لم تتطرق لها في كتاباتك

أهل العلم في هذا الحوار ويبيّنوا آراءهم
سعة حول القضايا التي وردت في هذا الحوار،
إن كان في هذا الحوار إبهامات أحلّها هناك.

مكتبة
الفكر الجديد

يقا والذّات

وضوعات التي تفهمها؟

رمع

تيزيني

حسين الرفاعي

ينما يكون موضوعها النصُّ الدِّيني؟
الهرمنيوطيقا والنّصوص الدِّينيّة كلِّها وأكثرها
ار بين هذين الفريقين المذكورين. فإذا كان
الأكثر خصبًا وعطاء في نظريّة الهرمنيوطيقا
ن النظرية هذه تمثّل نقطة لقاء كبرى لمسائل
ور، مثل الحريّة والاختيار والمسؤوليّة الفرديّة
ي والمادي المصلحي، مرورًا باستراتيجيّات
السياسي والإيديولوجي والأخلاقي، مع
يولوجية، وانتهاء بقضيّة الموضوعي والذّاتي
يريّة لشعب أو آخر.. إلخ. هنا نشير إلى أنّ
لمان عن شيء هو نفسه في الحالتين كلتيهما
ب الحالتين، وليس بتماهيهما. ومن شأن هذا
لتّأويل الدِّيني" منغمس في أتون حالة مركّبة
ممن ظرفين اثنين، أحدهما معرفي (بالاعتبار
ي يمتح من المحيط الاقتصادي والسياسي
، يفتح أبواب التّواصل أو التواحد بين النصِّ
ك إلى لحظة التماهي بينهما. في تلك النقطة
القارئ نفسه أمام عالمين اثنين، عالم المطلق
عن بنيته وغاياته مقابل النّسبي، وإلّا ستلتقي
التي يمثّلها البشر (في نسبيّتهم)، أي المطلق
الذي يتواصل مع النّسبي، فإنه يفعل ذلك من
ل، فإن النّسبي لا يلتقي بالمطلق إلّا من حيث
الشيء في ذاته" الكانطي. حيث يعني أن هذا
طلق، لأن هذا الأخير إنما هو مغلق على غيره.
البنية والقراءة" ما مضمونه: إن الدّائرة النّصيّة

ذهاب إلى النّصّ، لهي تتسع عمقًا وسطحًا،
خمسة: حقل تاريخي وتراثي زماني، حقل
في مكاني، وحقل جغرافي سوسيواقتصادي.
اب- إلى- النّصّ]؟

بق تتضح لحظة انتقال النّسبي نحو المطلق،
الاثنين المشار إليهما، المعرفي والمصلحي،
يتوزّعان الحقول أو الدّوائر الخمس الكبرى
ية الزمانيّة، والدّائرة السوسيوثقافية، والدّائرة
فيّة الجيوسياسيّة، والدّائرة الاقتصاديّة؛ مع
البعد الثقافي السيكولوجي. ويلاحظ أن تلك
احتكاكًا وتفعيلًا، أو تهميشًا، أو تأجيجًا، أو
يات.. إلخ. إن ذلك تضبطه حيثيّات الذهاب
به هنا هو أن النّصَّ القرآني ترك مساحة أو
إن النَّصَّ المذكور أدرك خصوصيّة "الإرسال
المقدّسة، وتنتج إجابتك سلبًا أو إيجابًا، أو
به ثنائيّة المعارف والمصالح، أو بحسب ما
ا يترتّب على العلاقات الإيجابيّة أو السلبيّة
نيَّ - في بنيته كما في وظائفه ورسائله لمثل
ن أو الست، كما بثنائيّة المعارف والمصالح.
تغاير في استيعابه، حيث أشار إلى أن"الناس
واحدًا غير قابل للتساؤل، فأتى ذلك بوضوح
لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة"؛ "لكم
ن من في الأرض كلّهم جميعًا أفأنت تكره
ه في الدِّين، قد تبيّن الرشد من الغي"؛ "فذكر
.. إلخ.

تمالات الحوار والتآخي والصراع، مما لم
ح النّصّ ضمن الدّوائر الخمس الثنائيّة بين
رى جديدة عمّقت مفهوم "النّصّ المفتوح"،

الحريّة في التفكير؛ والحال أن الفكر الواقع

ن يقوم إلاّ وفقًا لما تقوله الآيديولوجيا. ماذا
لامي؟ وهل ثمَّة فكر إسلامي يُمارس؟

" الحرية الفسيحة، في حين أن الآيديولوجيا
ج إلى التّدقيق، خصوصًا إذا أُضيف للمسألة
رى أن الآيديولوجيا ليست "فكرًا ساقطًا "من
ت مارست دورًا فكريًّا محفّزًا، خصوصًا في
لى نحو قد تتوافق فيه هذه الآيديولوجيا مع
ة تتحدّد وفق أنماط الفكر القائم في مرحلة
فإن حدًّا من التوافق بين آيديولوجيا جديدة
ة أو أخرى من صيغه وتجسّداته، قد يحدث،
الطرفين في ضوء ما نعتبره "استلهامًا" للنّصّ
يا ذات الوظائف المستقبليّة. ليس في ذلك ما
حدّث عن ثلاث طرائق نستخدمها حيال نصٍّ
العزل. وفي ذلك، يضع الباحث يده على ما
تدخل في حقل الطريقة الأولى "الاستلهام".
ن نصوص أدبيّة؛ وفي ذلك كسب للثقافة
المذكور.

ي بلداننا العربية؟ أيُعتبر العقلُ أو الواقعُ او

عالم العربي يبرز سؤال آخر يتّصل بالحوار
ور في ما يمرّ بهذا العالم من خرابٍ ودمارٍ،
استبداد والفساد والتخلّف؟ إن هذا السؤال،
ض المجتمعات العربيّة، أصبح هشيمًا تحت
ثر تحديدًا، هذه القبضة تكاد تأتي على ما
د أن تأسّس هنا وهناك ما يمكن الاصطلاح
ائم على أربع: الاستئثار بالسلطة، وبالثروة،
من هنا، يمكن القول بأن الخيارات الثلاثة
الواقع والنّصّ، تطرح نفسها وفق المعطيات
ن اثنان حيال تلك الثلاثية! الأطراف الثلاثة
لاثية كلما سنحت الفرص، أي استخدام أحد

يسمح به واقع الحال، الثقافي السّياسي. وقد
ة مع ولادة ما ندعوه "الدولة الأمنيّة"، في ظلّ
لّه.

ي بكونه تحت قبضة تلك الدولة الأمنيّة، نميّز
بوليسيّة. إذ تقوم هذه الاخيزة على الصّراع مع
إن "الدّولة الأمنيّة" تقوم على تعقب المجتمع
حركته، وفق الآليّة التالية: يجب أن يفسد من
ملوّثين ومدانين تحت الطلب! وهذا ما مكّن
جتمع المعني برمّته. إذًا، والحال كذلك، من
ل، بهذه الإمكانات الثلاثة متشابكة مجتمعة؛
والعمومي الآخر، جرت محاولات ولا تزال
ق من أن الأسلاف لم يتركوا شيئًا للأخلاف.
طّربة وقاتمة ومعقّدة، خصوصًا بعدما اتّضح
الصّادقة، أصبح خارج الفعل. وهذا ما أنتج
يدلّل على انكفاء معظم الدراسات القرآنيّة
نذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الآن؛ من
ثل هذا النهوض على أيدي ثلة من المفكّرين
ازق وعلي عبدالرازق وجمال الدِّين الأفغاني
د رضا ومصطفى السباعي، وغيرهم.

ي اللّغة العربيّة على [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]
ل أن تناوَلَ النّصِّ بوصفه [الموضوعَ- أمام-
جتمعيٍّ] ومن أجله. أين يكمن، في رأيك،

لغة العربيّة على الواقع المجتمعي في عمليّة
كوامًا من الأدلّة على ذلك في الإنتاج الدِّيني
ذه الثقافة. أما البحث في العوامل المؤسّسة
التّاريخي لها، كما في بنيتها، أو بنياتها الراهنة
كما هو ملحوظ، على كل ما عداه، ونعني
أن يطرح السؤال الوجودي التالي: لماذا هكذا
ي تاريخه إسهامات كبرى على هذا الصعيد،

س ذلك على نحو إيجابيٍّ فاعلٍ، يمكن العودة
ة، لا شك أن هنالك شبكاتٍ كثيفةً تدلّل على
أما أحد الأسباب التي تكمن وراء ذلك فلعلّه
ق المعني بالفكر العربيّ عمومًا وتخصيصًا.
المعرفيّ (الإيبستيمولوجي) له. أما ما نقصد
الاستشراقية التي تقوم، أساسًا وكما ضبطها
ية) – صدر بالعربية عام 1957، القاهرة، على
و ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة"،
نهم ينتمون إلى العرق السامي. ويتابع متحدّثًا
القائم على العقل،" إذ إن هذا العرق استطاع
لقوة". وإذا كان رينان رمزًا مهمًا في التأسيس
لامذته الذين ظهروا في الفكر الشرقي العربي
على سبيل المثال: علي سامي النشار وزكي
دالرحمن بدوي، وغيرهم. ويقابله ما يعلنه
سرورة أسلمة الأمّة، بل والعالم كذلك، كما

حالة من حالات تجاوز الأزمات والمشكلات
إلى المرجعيّة التي تقول بأن حلّها أمر خرج
الماضي على وفق "القاعدة السلفوية" القائلة
ـ، بمعنى ضرورة العودة إلى أولئك، الذين
وعلى ما يتعلّق بها، بطريقة أو بأخرى، وفي
ح. وكما يتّضح من ذلك، فإن إعادة النصاب
على ظروف ولاداتها وسياقاتها المفتوحة.
يام بفعل تغييري ممثّل بإصلاح أو بنهوض
ب. وأظن أن هذا الأخير ليس ثمة احتمال
الفعل البشري المشخّص. فكما أن النّصَّ
ة، فإن تغييره يحتاج بشرًا يعون هذه الحقيقة،

يخ يظلّ عاجزاً عن تغييره، طالما ظل عاجزًا
، وطالما ظلّ مخفقًا عن كشف آليات التغيير

له في هذا السياق، يتمثّل في أن المجتمعات
ت تغييرها لأسباب وملابسات كثيرة، بقدر
غيّبًا، إضافة إلى غياب أدوات هذا التغيير أو
هذا التغيير.

غير مباشرة، في مواضع كثيرة في "النَّصِّ
ى إشكالية الموضوعيَّة. كيف تقدّم فهمك
ص الدِّينيّ؟

الحديث عن قراءة النص الدِّيني أمر جدير
طلحًا ذا أبعاد متعدّدة ومتشابكة. فأن يقرأ
أنه بدأ في إنتاج حالة ذهنيّة تتعلّق بالحقيقة
وكذلك المطامع والخوف، مع الرغبة في
ة إلى التعلّم والاستزادة فيه ومنه، وإلى ما
يقوم على علاقة أو أخرى بتلك الحالات
يكيولوجيا المجتمعيّة والنفسيّة؛ وبكلمة،
هنيّة الذّاتيّة والأخرى المقتربة مع الذهنيّة
قبة لصالح هذا أو ذاك من عناصر منظومتيهما
واسعة بين العناصر كلّها، ليرجح الموقف
قارئ كما بالبنية الذهنيّة النفسيّة والعقليّة
اه بثنائيّة المصالح والمعارف أو المعارف
أثناء الإجابة عن السؤال السابق وفيه، يدور
ت، التي يتحرك البشر فيها وبينها عمومًا.
، خصوصًا في إطار "النّسبي" من الوجود.
ر المطلق. وتصبح العلاقة هنا بين الإطارين
جه من النّسبي إلى المطلق. ومناسب في
يفٍ دار بين النّبي الكريم محمّد وبين أحد
لأميّ" قائلًا: أين الله يا رسول الله؟ فأجاب
ث تراه أنت! هذه الإجابة الطريفة والمفعمة
رفي والمصلحي في الوجود الإنسانيّ. لكنَّ
نعود إلى ثنائيّة المطلق والنّسبي. فإذا كان
إن هذا الأخير لا يعرف ذاك من حيث هو،

منه بالقدر الذي يستطيعه هو، أي "النّسبي".
الراغب فيه. في تلك الحيثيّة الأخيرة نضع
ي غاية العمق بالنّسبة إلى مسألة "الحقيقة في
هنا يفصح عن نفسه تصوّر "التعالي الإلهيّ"
دوره على عدم احتمال تطابق الغايات الإلهيّة
ي بينهما. وإذا تابعنا عملية استنباط النتائج
رة، فإننا نصل إلى نتيجة هائلة في دلالتين
ن المحاولات الحثيثة للاقتراب من المطلق
مفتوحة بين جميع من يسعون إلى مثل ذلك
بشر بأنفسهم - في ذلك - سيبقون عاجزين
ما يعلن المتصوّفة من كل الأصناف، والبشر
أهميّتها القصوى - بالاعتبارات المعرفيّة
ارية - وهي أن البشر الآخذين بأحد "الأديان
ورهم عن الوصول إلى الحقائق اللاهوتيّة،
خبة مختارة في هذا الحقل، ناهيك عن تنطّع
حقيقة الواحدة من دون الأديان الأخرى؛ مما
ث في بقع كثيرة من التّاريخ العالمي البشريّ

ت جديدة خطيرة على صعيد المجموعات
والجنوب، تلك التي تعلن أنها هي الأولى
مذاهب الدِّينية؛ علمًا أن ذلك يسيء للأديان
العالمي. فأن يكون الجميع من متديّني العالم
ي حدِّ ذاته يدخل البشر في ما يطمحون في
ي العالمي، والتسامح في ما بين البشر كلّهم،
م فيها الجميع، بقدر ما ينجزون هم تحوّلات
والظلم في العمل والاستغلال والتّهميش.
لبشريّة في المعمورة إلى عوامل أخرى يقف
روب على نحو متكافئ بين كل الشعوب،

كال ومراتب الفهم التي تضعها، المؤسّسات

لمجتمعيَّة، في بلداننا العربيّة؟
ن خلالها تتمثّل في ما يحدث حتى الآن، على
مع ظهور النّصّ أو النّصوص الدِّينية: مسألة
الجديد في ذلك فيتمثّل في ما أنتجه التاريخ
بات وحركات تنوير، وإعادة بناء للبشر على
ركة مجتمعيّة جزئيّة أو شاملة عمومًا إلاّ وقد
لاقتصاد والقيم الأخلاقيّة والتحوّل الثقافي
سيكولوجي، كما في نظام العمل والمؤسسات
فة إلى نظم الحياة الأُسريّة والقضائيّة وهياكل
سان ومنها حقوق المرأة.. إلخ. ويتعيّن علينا
ى على أيدي ريادات التغيير والنهوض والتنوير
هي كثيرة هائلة في تعدّديّاتها وتنوّعاتها، من
جعات وإخفاقات وتعديلات في معظم العالم
الم الوسيط الموازي للكثير من التصدّعات
ى حمل ألوية الحركات الإسلاميّة والنهضوية

سمات في المجتمعات العالميّة، كان من وراء
تغيير القارات والمجتمعات، وأنتجت ما لا
ات النظم الكبرى، منذ الخروج من عصور
ة والإقطاع والرأسمالية، وما أدّى ذلك إلى
راهنًا. وتصبح العودة إلى أمثلة ثاقبة تركت
ك ما حدث مع قائد الحركة الإصلاحيّة في
صلاح، خصوصًا في الحقل الدِّيني، إن لم
يستطيع الدخول في خواصّهم. ولذلك، كان
يني، التي طرحها وكافح من أجلها، أن يقرأ
طنية أو القوميّة. ولهذا، كان من دعوته أن
لمانيّة. أما المثال الكبير الآخر فيقدّمه العالم
قرّرت الكنيسة "أن الشمس هي التي تدور
 تدور حول تلك. وكانت المحاكمة مدججة
منها أن ذلك "القول" إنما هو تهمة يمكن أن
ينية، بما يترتب على ذلك من ثمن "الحِرمان

ه أمام خيارين اثنين: إما أن يؤكّد على صحة
س، وإما أن يلقى ما" ينتظره.. " ففكّر الرجل
ت الكنيسة إنقاذًا لنفسه من فاجعة كبرى. فهو
بة "المحكمة "، قال: بلا إن الأرض هي التي
ت بصيغة العقاب الذي قرّر على الفيلسوف
مرجعيّة الدِّينية السلطويّة، وذلك بأن يقف
ليتلقّى البُصاق الذي وجه إليه من المصلّين
تقدّم دلالة ذات طرافة ومأساوية سوداء في
حين والفلاسفة والمفكّرين الأحرار، كما هي
نيّة البشر، ومن ضمنهم روّاد لهم في اقتحام
إنسانيّة. أما ما يهمنا من ذلك، فإنه يفصح عن
تالية من ضمنها: إن عقلك وقلبك وكرامتك
لتعبير عن المخزون الذي تمتح منه ما تقدّمه
تحرص عليه تحت عنوان مُحاط بالخجل
لذي تدعوه قراءتك "للنّصوص المقدّسة"،
نية والرغبة في حوار الناس ومساجلتهم من
مة بالتصميم، إن هذا كلّه وغيره كثير، يدعو
ستجابة للذّات الإنسانيّة الباحثة عن المعرفة،
لإنسان، بحيث يتمكّن هذا من تعميمها على
سسات الثقافيّة والأيديولوجيّة والدِّينية التي
أن يبقى القلب مُغيّبًا والعقل مشلولًا مقولبًا،
ة، فإنما هي من ذلك النمط الأخطبوطي
عد إذِ لِمَ التهمتموني؟ هنا قد تكون الإجابة
ات في الداخل نفسه بين السلطات والدول
ديث والمعاصر الذي أطبق على الدواخل
يوم باسم عولمة يراد لها أن تجبّ ما سبقها
البشرية عمومًا. وليس من باب التبارك أو
ات الإصلاح والتقدّم والديموقراطية، التي
عربي أو ذاك، وإنما نضع يدنا على ما حصل
لغرب الاستعماري والإمبريالي والعولمي،

ير وبين النظم العربية، التي تعيش فيها حتى
هذه لن تستطيع لجم الحوادث العظمى في
التي تسعى إلى نشر "الربيع العربي"، وإلى
ذا وذاك ضروري أن يذهبا مع الريح! هكذا
شغل على إنتاج المؤسسة الدِّينية الجديدة عبر
، الربيع، كما في قبله. ومن ثم، تُتاح فرصٌ
تسهم في زحزحة مراتب "الفهم" اللّصيقة
رية الإنسان وكرامته ومطامحه في أن يمتلك
يُغني الداخل والخارج وما بينهما.

في [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في بلداننا العربية
لنصّ الدِّيني، وممارسة هذا الفهم.

ع المعرفيِّ؟

نيوطيقا؟ وهل هي بالأساس تعترف بحدود؟
ف الصراع القائم على الاختلاف في الفهم؟
سي الفعلي الراهن، في العالم العربي عمومًا،
ثابة هذا الأخير أرضًا شاسعة فسيحة يحتمي
ية (والإسلاميّة من ضمنها). والسؤال هاهنا
الحدود النظريّة المنهجيّة للهرمنيوطيقا، التي
مشخّص concrete، أي الحاضنة التي يتحرّك
منظومات منهجيّة ضابطة، وذلك على أساس
لبنية الخاصّة لذلك الواقع، وكذلك - وهذا
المفتوحة للسّجال أو الحوار أو الصراع بين

رمنيوطيقا القادرة على الفعل في واقع الحال
تلك المتاحة في المجتمع العربي أولًا، تلك
تتحرّك في دائرتها نظريًّا ومنهجيًّا. وغالبًا ما
راب، ليتسنّى للعمليّة التنهيجيّة تجاوزها، في
قا يمكن أن تكون مفتوحة، بقدر ما يمتلك
وهذا، بدوره، يسمح للقارئ، بقدر ما يكون
، بقدر ما يكون قادرًا على اكتشاف ساحات

مهمّته. مقترنًا كذلك بالحريّة العقلانيّة في
وصيّة المسائل المقروءة، ثم في الوضعيّات
بغاية الفهم أو التأويل أو التفسير أو النقد..
لنصّ الدِّيني اعتقادًا وتسليمًا، أو ناقد سائل،
آخر. وبالعموم، فإن ذلك لا يعفي نفسه من
لحي في شخص القارئ أولًا، ومن أنه، ثانيًا،
س التي أتينا على ذكرها (وربما كذلك من
بة، والدّائرة السوسيوثقافية، والدّائرة الإثنيّة،
سياسية، والدّائرة الاقتصادية، إضافة إلى دائرة
يكولوجي.
ي واردًا، بأن لا تعترف الهرمنيوطيقا بحدود
أن البحث العلمي آخذ مداه بكيفيّة مفتوحة،
لك، مفتوحة. وثمة في الأخير ضرورة أوّليّة
ود لـ"طرائق الفهم وصيغه واحتمالاته"، على
نية قرائيّة مفتوحة على ما يدركه هو، وعلى ما
. ذلك لأن الحلم والطموح وإمكانيّة انفلات
لات وافتراضات وتجاوزات وانتقادات، لا
منوع، والرغبة في اختراق ما يعتبر محرّمات
في وجه الجلّاد القابع في الذاكرة والوعي
مقررة في "الوعي الباطن" المذكور على حدٍّ
رك الرغبات طليقة فسيحة وراغبة في خوض
وعي (اليقظ) والفاعل؛ بكونه رقيبًا على هذا
ائق الفهم" من الصعب ضبطها قطعيًّا، بسبب
ضع حدودها (العقل المسؤول) لأنه يقظ في
دانة ووعدًا بالمحاسبة وتحذيرًا. على أساس
الأطراف المتعدّدة شكل الحقائق والقواعد،
جي يدًا بيد مع قاطرات التاريخ المتمثّلة في
نحو التقدّم والتنوير والانفتاح والتسامح، أو
ة هنا وهناك من مثل: "الإسلام هو الحل"،
لم يتركوا شيئًا للأخلاف".. إلخ.

لتّفكير الحُر. ومآل موت التّفكير الحُرّ، كما
ورك بهذا الخطر؟ وماذا يُمكن أن يُقدَّم في

ر هزيمة الفكر الحرِّ، بل المشروع العربي
ى سبقت، بالإضافة إلى ما حدث في مراحل
عباسيّ، وكذلك في بدايات العصر الحديث،
، هذا الفكر بعده أو بصيغته الفلسفيّة، فهذا
خصوصًا حين تكون ظروف الموقف مُلبّدة
في وجهها. وأمر الفلسفة هنا ذو بعد خاصّ.
ذلك تلخّص المنظومة الفكرية العربية في
يعايشه راهنًا تحت وطأة التحوّلات الكارثية،
معظم تجسّداته. ويحدث ذلك الآن مجسَّدًا
ان داعش. ولما كان الأمر ذا حيثيّات فريدة،
حاليّة، فإنه يبدو أن حشدًا عربيًّا تاريخيًّا ونوعيًّا
أسيس له في مرحلتنا هذه الرّاهنة. وإذا كان
لجته والتصدّي له راهنًا ومستقبلًا، أن يكون
ى علماء العالم وباحثيه وسياسيّيه أن يفتحوا
دة، تضع العالم أمام خيارين اثنين، هما: إما
العالمي، والاشتغال عليه في أعظم مواجهة
لعولمة وما بعدها، وإما التقهقر إلى عصور
ولعل" الفلسفة "المطروحة في السؤال تمثّل
فُتح الباب عليها يدًّا بيد مع التحوّلات التي
ي أتت معها وبالتساوق مع ظهور المابعديات،
بعد الفلسفة " و"ما بعد الإشكاليّة التاريخيّة
ما بعد الآيديولوجيا " وغيرها. فالباب فُتح
دفع من قِبل ما نحن بصدده من تحوّلات
فة والسياسة والآيديولوجيا والهُويّات.. إلخ.
التوتاليتارية) ليضع يده (على ما هي
لسوق المطلقة "وضبط، بذلك، عمليّة
ى هذه "السوق"، مودِّعًا، بذلك، تلك

كان الأمر المتعلّق بـ"الفلسفة "وبمصائرها
المطلقة الكونية "ابتلعت أو فكّكت كل
ما هو الذي سيبقى من ذلك ومن غيره؟!
عها للعقلانيّة والتنوير والحداثة وما بعدها،
هنا نضع يدنا على نتيجة طريفة بقدر ما هي
جة لا تجمع عليها مجموعات ما بعد الحداثة
وعات الدِّينية من كل تنوعاتها، وخصوصًا
خ عريق في ما يُفضي إلى ذلك المآل بصيغة
ترفع شعارها العمومي القائل "الأسلاف لم
المقدّس"، إضافة إلى التفصيل التالي الذي
لبيس إبليس). يقول ابن الجوزي: "من قال
(صفحة 22).

لموضوع المعني هنا، هو ذلك التالي المشبع
هل ينتهي العالم إلى توحيده عِبر داعش؟
الم والمتمثّل بداعش الذي وضع هذا الأخير
الحذر، يبدو أو يراد له أن يبدو كأنه" حالة
نتين، تتمثّل أولاهما في الخلط العشوائي بين
ة؛ في حين تفصح الدلالة الثانية عن نفسها في
دية لمثل ذلك الحدث الأعظم لا تخرج عن
حة، ثم الأسلحة. وليس عصيًّا على الفهم أن
العالمي الجديد - العولمة، بجذوره وأسسه
دّدت وأسقطت، مثلًا، انتفاضة نيس الفرنسية
رها فقراء ومظلومو فرنسا، والتي وقفت في
صوصًا، حين قلّصت ثم أنهت المكاسب
ناك، نساءً ورجالًا. وسنتبيّن خطورة ما مرّ من
عالمي وعلى القيم التي انبثقت منه، وراحت
تالية، التي أعلن عنها كارل ماركس في القرن
الذي وضعه ميشال بوغنون للعولمة ثانيًا.
م الأشياء طرًّا": كلّما ارتفعت قيمة الأشياء،
ي وضعه بوغنون للعولمة وجاء في كتاب

ى ذكره سابقًا، فهو بتركيز وتكثيف بارعين،
ردنا بذلك الطرح المكثف أن نضع يدنا على
بمثابة العصر العالمي، الذي يراد للعالم كله
حن نعلم أنه قبل نشأة هذا النظام، كان الغرب
با) قد أخذ موقع ما يمثله من عالميّة النظام
ك نجاحًا كاسحًا. وقد تحقّق هذا النجاح
ن ماحقتين، الأولى والثانية. وكان ذلك كافيًا
رمن جهة أولى هنالك محور امتلك السلطة
هائل نحو التقدّم المفتوح، ومن جهة أخرى،
حلة ومتراخية ومتقطّعة وغير متوازنة، ومن ثم
المحور الأول – الغربي، والانتقال من ثم إلى
بيد مع حداثتها وديموقراطياتها، بجدٍّ وتفاؤل

صح عن نفسه بضبط المواقف والتيارات
يمة الجديدة، ومنها الإخفاق الكبير الخطير
رض والتنمية والتحديث... إلخ. التي ظهرت
حال سابقًا في البواكير الأولى لحركات التقدّم
دخّل الغربي المباشر، في ذلك العالم العربي.
على الصعيد العربي بصيغة التدخل الغربي فيه
. نعم، جاء تدخّل الغرب في العالم العربي
ت والتوجّهات الأوّليّة ذات النزوع الحداثي
ذلك العالم؛ مع تشديد على استغلال طاقاته
وافدين الاستعماريين الجدد إليه. تلك كانت
بي ثم ابتلاعه، ولاستفزاز الفئات (الوسطى)
رة في مصالحها وقيمها وتوجّهاتها الدِّينية
يّة والطائفيّة والمذهبيّة. هاهنا، بدأت طلائع
ب الغربي باستفزاز تلك التجلّيّات وما يلحق
ة؛ ومن ضمنها الشباب خصوصًا؛ ما أدى إلى
ذيّة، وظّفت في القيام بمهمتين اثنتين: الدفاع
على أولئك الوافدين وحلفائهم في الداخل.

ية رافدين كبيرين في حياة سكان العالم
موقف من الغرب الاستعماري. ولقد كان
ل الذي كوّن معبرين إلى أصحابهما. ولا
طريق مستشاريه (المستشرقين)، فوضع
العبور إلى المصريين أنفسهم عن طريق
ى الشعب المصري بوضوح وتركيز. لقد
، إليكم، أنا الشيخ نابليون، لأحرّركم من
فاقًا شديدًا، فخرج من يده الرهان الدِّيني،
ب.

-المسيحي في وجه الغرب، شخصيّة
وكذلك بالضبط وربما بالأهمّيّة ذاتها
القيم"، وثالثًا "في التاريخ"، ورابعًا "في
كلّها وبذاتها"، وسادسًا" في الأحاديّة"،
"ثنائية المطلق إطلاقًا والنّسبي إطلاقًا".
أحاديته بـ"الخطاب السياسي الاستبدادي
ول، وبـ(خطاب الوجود والقيم المطلق
نراه آخذًا في مَلْء العالمين عبقًا "بأصالة
الصانع الأوّل المطلق، والهويّات الثابتة،
والأبديّة في فاعلياتها.

ة والتنويريّة والديموقراطيّة لا يمكنها -
ستجابة إلى شرائط العيش المشترك بين
لا إذا كان ما نختلف حوله وما نتفق فيه من
ودلالاتٍ واحتمالاتٍ بـ"تصوّر المطلق
أي من حيث يكون هو"هم" أوّلًا، وإلّا
على أنها جميعًا موضوعات أو مقولات
ن علاقاتهم بالمطلق "في ذاته" لا تخرج
أو حقيقة نسبيّة لا يشترك فيها، بالضرورة،
رة غير منتجيها من البشر، أي من هؤلاء
نه يحدث ربما دونما قدر من الحريّة في
اه ذلك، ولكن تحت قبضة آليّات جديدة

لبؤس، بمعنى ما أعلنه ماركس من ثنائية
سبق.

ه سنلاحظ، والحال بذلك، أنه مشروط
ت والتغييرات الإيجابيّة والسلبيّة الموجودة
ا تأثيرًا وتأثّرًا صاحب العلاقة. وهنا نصل
ب العلاقة هذا والآخذة صيغًا مختلفة من
مل والإمهال، أو الغضب، أو الهجوع إلى
ل مسؤوليته الواعية أو العشوائيّة، مع كثير
وغيرها، التي يمارسها ذلك الفاعل بقصد
سبها مهمّة، أو غير ذلك. في هذه الوضعيّة
خصوصًا إذا كانت الحاضنة الاجتماعيّة
اع المجتمعيّ، والسياسيّ والطّبقيّ الثقافيّ
تسقط أخرى. وهذا يحدث خصوصًا إذا
لا كرامة ولا عمل ولا اعتراف بالحقوق،
ستغلال، والفساد، والمذلّة. بالضبط، في
ع من الصراع ومن الثأر! ولما كان النصّ
حميميًّا من جموع العاطلين عن العمل
لمين، أوّليًا، بالعوالم المتقدّمة والأخرى
من حوافزها. ذلك الصراع هو ذاك الذي
نوب، وهو الذي كان الدافع إلى حركات
والأكثر وحشيّة على أيدي مجموعات
ش. وبالمناسبة، فإن داعش إن كان جلادًا،
ذلّة المجهَّلة، ضحيّة.

عمق في كونها هُوية البشر وأسس قيمها
لات العظمى، التي تطرأ الآن على مفهوم
أن هذا أنه يساعد المسلمين والمسيحيين
وضع اليد على الكثير من رجال الدِّين في
إمعان في التعمّق بالأديان وفي احترامها
مح والوسطيّة. وهذا يعني إدراكًا معمقًا
ير البشري الأخرى، مثل العلوم بمختلف

ماعيّة والإنسانيّة. أما إخراج هذه الأخيرة من
ويّات البشر على كثرتها وتعدّدها في حقول
وتعميمًا، فإنه يؤسّس لأمرين اثنين يفرضان
لك في عصر يزداد الأمر فيه اتّساعًا وتعقيدًا.
ن المذكورتين من موقع الحاضنة المجتمعيّة
ة الأهمّية. وإذ ذاك، نجد أنفسنا أمام ضرورة
ين في ضوء العلمين الخصوصيين في هذا
وعلم الأخلاق. وينبغي القول بأن الأديان
إسلامي، ينبوعًا ثرًّا للقيم البشريّة. ومع هذا
ريِّ الواسع لدراسة الأديان عامة وللتأمّل
لمدني"، بأسسه الكبرى المتمثّلة في الحريّة
الحيادة، بحسب تدقيق وضبط فرح أنطون
ه. مع إنجاز تلك الخطوة الأخيرة يتأسس
رامج يتبارى البشر بمساعدتها في نظريّاتهم
حتويها، وذلك بروح وطنيّة ومنفتحة وقابلة
ر بالاختلاف والخلاف في الراهن واللاحق،
وبرقابة قانونيّة صارمة. وسيلاحظ أن إنجاز
وع جديد في البلدان العربية، وذلك بمراعاة
باتها المجتمعيّة والفئويّة والطائفيّة والمذهبيّة
التعليميّة والسياسيّة والقيميّة من طرف آخر.
لمؤسّس قانونيًا، ومن موقع مأسسة متحرّكة
نبغي التأسيس له، وإلّا، فلتغلق النظم العربيّة
كان ذلك ضروريًّا وممكنًا، فلأنه يجسّد
ي مع التطوّرات الحاصلة والتي تحصل في
النهضة والتنوير يدًّا بيد مع إعادة البناء ربما
ومي وشمولي، فإنه يكتسب حيويّته وطاقته
عربية، كلًّا على حدة. أولًا، وبقدر ما يستطاع
ب اللقاء والاندماج، وربما كذلك الاتّحاد.
تّحاد الأوروبي " والاتّحادات الأخرى في
هنالك ما يضيء ذلك ويساعد على إنجازه.

دراسات وافرة، تتحوّل الحقول المجتمعيّة
علّاقة وذات أبعاد استراتيجيّة. إن الوصول
بلغة الجمع) إلى مرحلة ناضجة ومتقدّمة من
ديولوجي التالي: وماذا بعد؟ ما الذي نكون
ي، أي في سبيل دحض القول بأن الأديان
حب من البشر واجباتهم وطاقاتهم ومهمّاتهم
بعقلانيّة في سبيل خروج مجتمعاتهم العربيّة
فجار (وقد حدث الانفجار راهنًا)، تتويجًا
سلطة وبالثروة والإعلام وبقيادة المجتمع من
قائد فذّ خالد. وحيث يتحوّل الأمر على هذا
مجتمعات العربيّة، الذي تهدّد به جماعات
قابلٍ للتسويق، وهو القائل بأننا باسم هويّاتنا
الحقَّ من دون غيرنا، في كوننا سادة (الثقافة
ي هذه الحال، يبرز أمثال الحكم السياسي
إلخ؛ التالي والقائل: نحن نمتلك الحقيقة،
ة)، مثلًا مما تعلمناه وأخذناه من هذا الدِّين،
قول تتحوّل إلى مناقشة الدِّين المعني ذاته.
فسنا أن نحوّلها إلى سوق للنخاسة، بعد أن
ئ وراءها، بحيث يظهر المخالف لنا مخالفًا

التواصل مع الدِّين إنما ينطلق من المعطيات
لدِّين. ويبرز ربما أهمها المتمثّل في مفهوم
، عبر صيغتي القناة المجتمعيّة والأخرى
ن ضبطها معنًى ومنطقيًا بـ"التّأويل"، الذي
وهذا ينجز خطوة متقدّمة في اتجاه امتلاك
سب قدرتنا على الدخول في النصِّ بالأدوات
م بالتطابق بين ما يعرف بـ"المقاصد الإلهيّة
بين المقاصد والآراء المذكورة. وقد طوّر
رة مفهومها، بحيث أصبح الأول على النحو
هنا تكمن الأهمية العظيمة لنفحات امتلاك

بة عن المشكلات المطروحة في المجتمع
أكيد على أن التعدّدية البشريّة في القراءات
لى توافق على المصداقيّة والشرعيّة لهذه
نآخى مع العلم، ومشروعية مستمدّة من
ي المجتمع. وقد يظهر ذلك في الأهداف
متقاربة في ضوء المجتمع الذي يسمح
. وهذا المجتمع هو ذلك الذي يظهر في
ن بالرّغبة في تحقيق الأهداف، ويختلفون
و المجتمع المدني الديموقراطي، بدولته
تي وردت لدى المفكر فرح أنطون. إن
ان من المشكلات المعقّدة العظمى، إنما
وباتجاهها للنّظر في الإشكاليات الممكنة
وإعادة بنيتها، على أسس منهجيّة فلسفيّة
ى المعقّد المذكور، فإننا نكون قد وضعنا
افة العولميّة من النهايات الجديدة، إنما
زة إليها. فما أخذ يظهر – كما يرى" مثقفو
الوطن.. إلخ، رحنا في عهدنا هذا العربي
يد في حياتنا، ذلك الشرخ متمثّل بالحطام
ق الأول من الإشكالية المعنيّة. أما الشقّ
ة العلميّة المجتمعيّة هما ما ينبغي الفعل
فلا شيء خارج الحطام إيّاه، ولا استثناء
وتتّضح أهمّيّة تلك العظمى حين نكتشف
خصوصًا حيث نرى أن العالم الآخر
في أنهما كلاهما يواجهان ريحًا صرصرًا
لتقيا على هذا الأخير، فإنهما يصلان إلى
صوصيات المعيشة والمتراكمة على مدى
نيٍّ قد نتصوّره على نحوين: الأول يتّسم
خيّة تعبر عن بداية التاريخ الشرقي العربي،
يمتد هذا الخط البياني ليتحوّل إلى حامل
أوّلي في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي،

ى الجدران أو على القبور، ويتطوّر ذلك إلى
ولى من الحضارة القديمة لتتابع طريقها نحو
، التي كانت غنيّة بمظاهر الزراعة والعمل
ن النشوء والتطوّر الدِّيني، وأخيرًا ندخل في
تحوّلات اقتصادية واجتماعية كبرى، تأسّس
جاه المراحل الأولى من العصور الجديدة.
غرب الذي انتهى بثورات متعدّدة في الاقتصاد
ذلك، ما يعني استمرارًا باتجاه نشأة الاستعمار
ي نعيشها.

راحقها، لتدقّق في المسار الذي انتهى إليه في
رقيّة العربيّة: أفقٌ مسدودٌ، إن لم يعد الفكر
ما يحدثه، مستندًا في ذلك إلى الحمولات
سياسة والتّعليم، ومتجذّرًا في الديموقراطية
والمساواة والتوازن. وإذ ذاك لن يزعم المرء
ع" المُثُلِ العليا"، ولكنه سيؤكّد أن التاريخ
ما قد يسهم في إقصاء الحروب والتدخل
. ويكون الأمر بذلك لقاءً بين عالمين اثنين
ت سريري"، إذ لا هذا ولا ذاك قادر على
ي القدرة الهشّة لإزالة إشكاليّته: تطوّر هائل
الروادع الداخليّة والأمميّة من طرف، وتآكل
ني وغياب القوانين والضوابط الرادعة، على
وع متصاعد. في تلك الحالة الفريدة المركبة
وية إلى ما بعدها! ونظام عولمي يسعى إلى
هما وإخراجهما تصدعًا: فالعملقة الوحشيّة،
ي تفكيك العالم، وفي تحويله إلى سلع أو
لعراق واليمن وليبيا الآن وما يأتي بعد، هو
ار العالم. ذلك الوضع الفريد قرأه البعض
التّاريخ والإنسان، تحدّث عنه، مثلًا، برهان
مير أمين، وذلك حيث أكّد ما يلي: "عندما
لتاريخيّة واحدة، وهذا يعني أيضًا أنها تجري

وحّدة أو في طريقها إلى التوحّد". (ثقافة
إن الفلسفة، التي رحّلتها ما بعد الحداثة مع
لأولى للعولمة، إلى ما بعد التاريخ، أي إلى
ويريون والديموقراطيون وغيرهم، بالعودة
ي العالمين الغربي والشرقي العربي. إذ إن
النابض بمفهوم البشر من أمثال المعذّبين
جميع بأن "الإنسان" هو أثمن رأسمال في

ن "أدلجة الدِّين" التي تفضي إلى، لا فقط
صريحِ وصارخِ للتساؤلات الأنطولوجيَّة

في السؤال عما إذا كان محتملًا أن تتفلّت
على قارئيه، بحيث يمكّن ذلك من أن يغيب
طولوجي وغيره. إن البيّن أن الهرمنيوطيقا
ركّبة ومعقّدة سعتْ وتسعى إلى ضبط ما
هم في الموضوعات التي تواجهها وتفعل
بقا إلى الكشف عنها، وتحديد حضورها
عيّن على الباحث الهرمنيوطيقي أن يتّخذ
ل إليها في بحثه. كما يتضح أن من مهمّات
عمليّات التأويل والتفسير وما يدخل في
بحثه وتتملك موقعًا خبيئًا، من دون التفريط
ويضبطها الباحث إيّاه نفسه، والتي مارسها
اته. أما العناصر التي يمكن أن تعيق البحث
وقع الباحث المعني في شرك الأيديولوجيا،
دينيّة، سواء اتصلت بنصوص تعود للكتب
رها. هاهنا، يمكن القول بأن بنية المجتمع
ظة، حركة الإقدام باتجاه التّأويل أو غيره.
طيقيين في النّصوص الخاضعة للبحث من
ص الدِّينية المخضعة للبحث، وذلك عبر
تفسيريّة الباحثة، والتي تتحدّر منها، أي من

هرمنيوطيقا مشوبًا به. ويحدث هذا خصوصًا،
ة حاضرةً أو حاسمةً في البنية الثقافيّة المهيمنة
ن راهنًا في الحياة العربيّة الإسلاميّة. ويبقى
ر يمثّل جزءًا من نسيج الدِّين نفسه. ومن ثم،
ة.

تي من دونها لا تقوم الهرمنيوطيقا، ولا تقوم

ني قد تؤسّس لظهور منظومة الهرمنيوطيقا
ومة، هكذا من دون توسّطات أخرى، هذه
ورة ذاتها، كما يمكن النظر إليها على أنّها مرآة
لذي نعنيه هنا بذلك فيتمثّل في بنية المجتمع
يد على شرطين اثنين أساسيين، يقوم أولهما
ي، وتتأسّس على كل الأطياف التي تعيش فيه
الثاني فالحديث عنه أكثر تعقيدًا وخصوصيّة،
ذاتها، ببنيتها وتعدّديّتها، واحتمالات تشقّق
الصراع السّياسي والدِّيني في المجتمع ذاته.
المذكورين يقومان على علاقة شرطيّة بينهما،
منهجيّة قصوى - ليس بالضرورة أن تنشأ
ة المجتمعيّة البنيويّة. وهذا حدث في حالات
ي هذه الأخيرة وجدت تعدّديّة دينيّة وثقافيّة
أن يفضي ذلك إلى ما يعادل تلك التعددية
مذكورة. وهذا لا بد أنه مسبّب، على الأقل
ي المجتمعات إيّاها. لكن من موقع القانونيّة
، ما حدث ويحدث في المجتمع الإنساني
ة الثقافيّة العامّة السّائدة، وبالتالي في إطار
لذلك، يضع الباحث يده في التّاريخ الثّقافي
المجتمعات العربيّة، على ظاهرة قد تكون
ذكور، وهي بطء انعكاس الواقع في الحقل
ضمن آليات التحوّل من الخطاب المجتمعي
طيقي، وهذا الاحتمال محتمل فعلًا. ولذلك

ـي التي تناط بها إمكانات تحريك ما ظلَّ
ـي عنها. وقد نأخذ مثالًا نموذجيًّا على ما
الأعظم والأخطر الذي نعايشه في مرحلتنا
ـمن الملابسات التي أحاطت بهذه النشأة،
ا على صعيد العالم، الغربي منه خصوصًا.
(الإيبستيمولوجي) التالي: هل من المحتمل
يولوجيّة والمعرفيّة الراهنة أن نضع السّؤال
الداعشي؛ تعبيرًا عن ذلك وفي عمقه: هل
؟! مع ضرورة النظر إلى هذا السؤال وإلى
ـي الانتصار والهزيمة التاريخيّة كليهما. وقد
ـن تحدّثنا عن ضرورة الإجابة عن السّؤال
ـر داعش أنظر إلى السؤال الثاني عشر.
من الزمان يرنُّ صوت هو الأعلى: "تقوم
ـم إلّا، على ما يقوله التراث الدِّيني".. وهي
حداثتنا- حداثتهم"، "معرفتنا- معرفتهم"،
ـي تقدّمه الهرمنيوطيقا من أجل الخروج من
ـلى أن تقدّم شيئًا إلى هذا النوع من المعرفة؟

ـة "إلى أقدم من قرنين، حيث تأسّست على
ـ وحركات أخرى أولًا، وعلى عدم احتمال
ـقافية المهيمنة في حينه مثل تلك الحركات
ـلات وإرهاصات بذلك، من دون أن تتمكّن
ـكنها بدورها من أن تحدث شروخًا عميقة
ـل السلطة المهيمنة والعلاقات بين أطراف
ـضور وفعل وتأثيرات في الواقع المذكور،
ـن تشظّي ما تبقّى من الخلافة الإسلاميّة.
ـى ما أفضى إليه، فقد ترك وضعيّة أيديولوجيّة
ـ هذا، وتجسّد ذلك في ما أسّس له صاحب
ـل من القرن العاشر. في نشاطه الموسوعي،
ـلنبوية المحمّديّة تألّفت من ثمانية وعشرين

يّ في ذلك العدد من الأحاديث. أما ما لا
ها، واعتبرها غير ذات مصداقيّة. ونعلم أن
قرونًا عدّة، وهي مستمرّة في عصرها الواحد
فقد الكثير من طاقتها وألقها. إذ مع امتداد
م العربي، برزت "الحداثة وما بعد الحداثة"
ة والأيديولوجيا في هذا العالم. لكن هذه
الحداثة إنما هي كامنة في صلب النّصوص
زمان ومكان". فكأن المصطلح "الحداثة"
حداثة دائمة للنّصوص الدِّينيّة" وقياسًا على
عند الغربيين ليس نصوصًا مسطورة في عالم
حين تتطابق مع أي تقدّم يحدث في الغرب،
قديم أجوبة على أسئلة طُرحت وما زالت
نحن نستمد حداثتنا من مخزوننا التّاريخي
طابق معه، سواء بهذا القطاع أو ذاك. ذلك
ذه من عصرنا نحن ومن الغرب مشروعيته
ك، نكون جديرين بأن نكون عصريين.
ة تمثّلان مفهومين أو حالتين غير متضايفتين
ريخيًّا. فليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن" ما
ذا أوّلًا، أما من جانب آخر، فإننا نلاحظ أن
ة" الماركسية". فهاتان كلتاهما مثّلتا تيّارين
ناء عنهما، وستبقيان حاجة مفتوحة لعصور
رحلة الممتدة من 1850 إلى 1950 تجسيدًا
رب باتجاه فضاء تاريخيٍّ مفتوح أفضى إلى
لذي ازداد بإنجازات ضخمة ذَات طابعين
، إضافة إلى تعاظم مواقف وتيّارات ثقافيّة
ع التغيير الكوني. وهذا، بدوره، فتح كوًى
عب الحداثة وتتطاول باتجاه ما يتجاوزها،
ها. ففي نظام" العولمة "المعيش راهنًا، لا
حداثة هي الولادة التي ولدت بما بعدها، وإن
ن ما بعد الحداثة إنْ هي إلّا تجاوز للحداثة،

ذلك أن الشروط والظروف التي حملت أعباء
ت الشيء ذاته بالنسبة إلى الأولى. والعنصر
ثّل في انقلاب المجتمع الغربي الحداثي إلى

سع بوغنون يده عليه، حين واجه العولمة في
يفها بكونها" السوق المطلقة". ذلك لأن هذا
ير من شأنه أن يضع يدنا، نحن كذلك، على
أحد منتجات هذه" السوق". وهذا ما فعله
ض مصائر" ما بعد الحداثة"، فوجد أن هذه
ن متاهة، لكن ربما تتحوّل إلى مجرّد مركز
Olive في كتابه" مستقبل الفلسفة". والآن، إذا
، وربما المستعصية على التدقيق في بعض
لية يجد الفكر العربي نفسه أمامها. فبالعودة
الحداثة هنا تكمن في الفكر الدِّينيّ، سابقًا
" بنية نصّيّة "عليك أن تستنبط منها مسوغات
الدِّينية المعنيّة" كي تجد نفسك أمام احتمال
أن يُحيل إلى نصوص تمكث خارج التاريخ.
هذه الطريق تؤدي إلى تعقيد المسألة، وذلك
الذّوات الأخرى، خصوصيتنا والخصوصيّة
الإشكالي التالي: من أين نبدأ، من نحن أم
ين ذاتنا والذوات الأخرى، وأخيرًا، هل ثمّة
ما؟ فأنْ تكون حداثتُنا حداثتهم، وأن تكون
م، أن نطرح هذه الأسئلة إنما يعني أن الأمر
ذي ينسحب على البشريّة جمعاء. وهذا -
يعني أننا نحن الذين نملك "النّصّ المقدّس
إليه للوصول إلى هدايتهم. ومن ثم، للمرة
ما لحروب دينية لا تبقي ولا تذر. أما السؤال
ّة في موقع التخفيف من ذلك الوهم الخطير
شف عن إجابة ما في سياق إنجاز المشروع
اطيّة، ذلك المشروع الذي ظلّ مصادرًا عليه

الظلاميّة. هنا تصبح في خانة الفعل السياسي
يّة والطائفية والثأرية والفوضوية والارجائية،
رفية تحول دون ضبط الموقف.

ب وُضِعت على عاتق د. طيّب تيزيني؛ فماذا
؟

ى الفعل السّياسي الثّقافي ذي البعد التاريخي
كتشف أن واقع العالم العربي ذاق ما لا عين
حكام الجريمة العفويّة والمنظّمة، وما يحصل
نون التخلّف والتخليف على بنيته وتاريخه،
وتركز ذلك خصوصًا بفعل قوى وأنظمة
دها، بكيفيّة تجاوزت مزاعم الفكر الغربي في
له". وهذا، بدوره، أشعل نار المزاعم، التي
ب عن الهيمنة الشاملة والاستراتيجية على كل
وجوديًّا يخترق الأكوان؛ ما أفضى إلى إنتاج
ة والإطلاقيّة، والقائلة بإمّا أو بإما: إما ربّ
إحراق الوجود، بما فيه من حيثيّات ولواحق

صل بالحقل الذي يتّصل بالمستوى والبعد
س بالفعل المجتمعي التاريخي المشخّص.
وى الحقلين المذكورين كليهما يعيد ترتيب
مل إيّاه. فإذا كان المستوى النظري قادرًا على
إلاّ أنه لا ينفصل عنه بإطلاق أبداً، وحتى في
ري) يقفز على المجتمعي الفعلي، فإن هذا
في شؤونه "، وبنحو من هذا النمط الجدلي
كم النظر والأداة باتجاه ما ينبغي إنجازه. إن
سوي خصوصياته وضروراته تتحدّد في عقد
حد في الفعل المجتمعي التاريخي المتناسق
والتّنوير، والعقلانيّة. وحيث نكون قد شرعنا
لى: رؤية الواحد في الخمسة ورؤية الخمسة
انتظام ذلك كله ضمن أفق مجتمعي مدني،

ت ذلك كله أن نشرع في التأسيس لأدوات
نا في حقل التأويل المتّجه إلى النّصّ الدِّيني،
 ما صحّ منهما وما لم يصح، أو أصبح حالة
طوّرات المتلاحقة على صعيد "نظرية النّص
على رأسه: القارئ المتخرّج من مؤسّسات
ماعيّة والتاريخيّة والسيكولوجيّة والسياسيّة
ك المنهجيّة. أما ما يُنجزه بعض المعاهد
واسعة الرّحبة المعيشة الآن، من إيجاد معاهد
قد يتحوّل إلى نشاط أعجف، إذا ما اقتصر
نه، وفق التعدّدية الجيليّة والإنسانيّة العامّة.
بني محصورًا في تلك الخطوة أو الخطوات
 قد أهمل القطاعات الدِّينيّة الأخرى غير
أن الدّعوة العريقة إلى معالجة المسألة الدِّينيّة
ية تظلّ تتحرّك في إطار ما اعتُبر حلًا للمسألة
لاحية في القرن التاسع عشر، حيث طُرحت
جميع، أي حيث إن هذا الموقف قد يُسهم في
ول أخرى، من نمط العلمانيّة (الحيادة بتعبير
ن). ومن ثم، فالأمر كما يظهر هنا لا يتّصل
عات العربيّة فحسب، وإنما يظهر ويلتئم –
غيره. ذلك كله قد يسهم، مع غيره، في تهدئة
دين، وكذلك في إيجاد بيئات حاضنة لحلول
ماه إلى ظاهرة مهيمنة في الأوساط الدِّينيّة
وقف من الدِّين والتّديّن. فهذا الموقف ليس
ذين المؤمنين بدينهم، وإنما يمكن أن يكون
 جزءًا من ثقافة المجتمعات العربيّة الرّاهنة.
ية في العالم العربي كما في عوالم أخرى،
مثيلًا في المجتمعات المعنيّة.

ميّة دينيّة وثقافيّة عامّة في أوساط واسعة من
 المذكورة. وإذا ما أتيت على شق آخر من
حتُ دورًا في العمل الكبير المذكور، سوف

مهمّةً، وربما ذات طابع معرفي وأيديولوجي
تأسيس مراكز بحوث متخصّصة تشتغل على
تعميم مناهج البحث العلمي، التي ستكون
نهجيّتها أو منهجيّاتها، مع تركيز على النشاط
يفيّات استخدامها؛ مع تركيز على ما تقدّمه
تشابك، مثل السوسيولوجيا السّياسيّة، وعلم
واقع، ونظريّة النّصّ، وجدليّة النّصّ والواقع،

كون استراتيجيّة في خدمة الإصلاح الدِّيني،
عمريّة والفئويّة والعقليّة والثقافيّة السّياسيّة
في ما طرحه أمثال المنوَّرين الإسلاميين
ص الدِّيني القرآني والآخر الإنجيلي، فإننا
عرفان، خصوصًا على صعيد الخطوة الأولى
خطوة إثارة مسألة الإصلاح المعني، وأهمّية
القائمة. وهم، بذلك، أسهموا في التنبيه إلى
وَّلِي. أما الآن وفي سياق انفتاح احتمالات
باحة الجميع من الشعوب العربية (والحديث
مهمات البارحة (قبل داعش خصوصًا)
شيّة المقترنة بالضبط بالموقف من الدِّين؛ ما
هيُّب وكذلك بخوف مشوب بالذعر والرهبة.
ة في يومنا هذا الراهن إلى ما لا يمكن التفكير
مها بمثابتها مرحلة تتويج الداعشيّة وتعميمها.
واتق من يعملون في سبيل الحرية والتنوير
(بدءًا بالنصف الثاني من عام 2015)، قائمة
المسيحي والعالم الغربي المسيحي وغيره،
ة الإنسان، حيثما كان، مع احترام عميق لكل
أفكار (أخرى). وحيث يكتسب الأمر هذه
ه من قبل من المشروع الكبير في بناء مراكز
سيكون رائدًا!
وملاحقة الحياة الممثّلة بالأطفال والنساء

نستمد الكثير من العزم على إنجاز مهماتنا

من [فضيحة- معرفيَّة] آكاديميًّا، وعلميًّا.
، إلى هذا الجيل، للتفلّت من [الفضيحة-

فضيحة معرفية في عصرنا هذا المعيش،
ين العربي الإسلامي والمسيحي ليجسّد
و والانكسار والخديعة آتية من مرجعيات
الشرق والغرب والشمال والجنوب،
وقدّمت نفسها على مدى عقود على
افعون والشباب خاصة في العالم كافةً.
ن لحقوا بتلك الولادات تحت أسماء شتى
الاكتشافات المُبهرة والصناعات العملاقة،
من يعلن" نهاية "المطاردة الكونيّة لأحلام
م الكرامة، أي ذات الإنسان. فتظهر تلك
بية، الخيبة الوجوديّة. وإذ ذاك، أخذ طابور
لبشريّة في ما تختاره، بحرّيّة (وهذه الحرّيّة
ها هي أقصى ما قامت به البشرية (هناك)
ف الكبار والصغار، ومآل تواريخ الشّعوب.
تحدة الأميركية أُريد لها أن تظهر على أنها
والسلام. ولكننا كي لا ننخدع بذلك، فإننا
ن قاطرات أخرى قد تقود إلى السعادة حقًّا.
سيكون بداية حرّيّة الجميع من الشعوب
ون والمسيحيّون فقد ينطلقون غدًا أو بعد
ن. وآنئذ نكتشف أن فضائح البشريّة إنما هي
هم على الأقل في اكتشاف الحقيقة الآتية من

ـ المعانـــي

وار مع

ـتهد شبستري[1]

ـان ورضا خجسته رحيمي

ل إلى ألمانيا، مخلّفًا وراءك مدينة قم ومناخ
الذي اتّخذته للخروج من قم والتّوجه إلى

يّة في قم عام 1951، وأنهيتها عام 1969 م،
قت ثماني عشرة سنة. وقد كانت الدروس
صول الفقه، وعلم الكلام والفلسفة، يضاف
جميع هذه الدروس، وكرّست السنوات
الفقه والأصول على يد أساتذة من الطّراز
الدروس هو درس التفسير الذي كان يلقيه
جانب الدروس الحوزويّة كان لي قراءات
ما. بيد أن دراستي في الحوزة العلميّة كانت
لت على ما كان بمقدوري أن أحصل عليه
أعاني من الملل والضجر، وكنت أجد في
كرّرات؛ لذلك كنت أخطّط للانتقال إلى
لتني دعوة من السيد محمد حسين بهشتي
ز الإسلامي في هامبورغ وقد حظيت هذه
ن المراجع في تلك الفترة، وهما: آية الله
الحين عقدت العزم على السفر إلى ألمانيا.
ه الدعوة لكم؟ وما جذور هذه الثقة؟
هشتي عندما كان مقيمًا في قم، واستمرّت
قد كان مطّلعًا على طريقة تفكيري، وحين
اسب أن يدعوني لأحلّ محله في هامبورغ،

لك إلى ألمانيا؟ وبالتالي ما الحصيلة التي

الألمانيّة. وبالنسبة إلى الشخص الذي يروم
حتى الذي يتولّى مهمّات سياسيّة، قد لا
و عقبة أساسيّة، بيد أن مهمتي كانت مهمة
تزًا إسلاميًّا يتردّد عليه الكثير من المسلمين
مّة الديانة المسيحية. فكان يتعيّن علي إلقاء
يها من الآخرين، كما تعيّن علي المشاركة في
لاجتماعات التي يتم عقدها في موضوع حوار
ن الألمانيّة الأخرى، وحتى البلدان الأوروبيّة.
إتقان اللّغة الألمانيّة. من هنا أدركت ضرورة
ية. وقد أمضيت في بداية إقامتي في هامبورغ
ي، وكان سماحته يتحمّل قسطًا من العمل،
ب اللّغة الألمانيّة، وبعد أن غادر السيد بهشتي
لى عاتقي، تضاعفت حاجتي إلى تعلم اللّغة
ية بشكل كامل تجلّت لي أهمية مسألة أخرى؛
ع الحوارات الدّينيّة والمحافل السّياسيّة التي
ن. فكنت لا أقول شيئًا حتى يواجهني السؤال
، ولم يكن للتعبّد والقوالب المعرفيّة الجاهزة
م على أساس النقد يقال لك قبل كلّ شيء:
ا براهينك؟ وكيف تصل من هذه المقدّمات
ن: إن المنهج النقدي لـلفيلسوف (عمانوئيل
مألوف عندي التفكير في مقدّماتنا الذّهنيّة.
ي شطرين، وأن أنظر إلى أحد الشطرين من
ن التي سبق لي أن تعلّمتها في إيران تقوم على
ن دون الالتفات إلى المقدّمات الذّهنيّة، من
منهج. ولذلك كنت أشبه بشخص يعيش في
ي الذّهنيّة، وهكذا وجدت نفسي منجذبًا إلى
ت جهودي منصبّة على القيام بهذا الأمر كي
الممكن في تلك الأروقة العلميّة والدّينيّة أن
ذهن، في حين أننا لا نقيم للذهن وزنًا، وإنما
ان التأسيس لحوار من هذا المنطلق. كان من

ن أعرف من أين أبدأ وإلى أية غاية أنتهي.
غربيّة، وأدركت أن اللاهوت المسيحي قد
الذّهنيّة والمعرفيّة أيضًا. الأمر الذي جعلني
مسيحي ممتعًا.

ج النقدي في التفكير المسيحي شغل
ريج أمرًا يستحقّ الاهتمام، وهو موضوع
اك يتعرّض للآخرين بالأذى، وقد توافق
عي - سياسي، وأن لكل فرد في هذا العقد
شخص على حقوق الآخرين سرعان ما
قانونيّة. لقد منحنا هناك الحريّة الكاملة في
ن الناس، وأن يقوم الآخرون بانتقادنا، كما
ر بوجود نمطٍ فكريٍّ مقولبٍ، يفرض علي
ما ينبغي لي قوله أو عدم قوله، وما يتعيّن
لمقارنة تستحوذ على ذهني دائمًا. إذ كنت
يكون عليه نظامنا الاجتماعي - السّياسي
ي لهؤلاء، أو كيف يجب أن يكون. ما هي
طبيعة الحال أني كنت أعتبر قيمنا بالية أو
نني كنت أجد نفسي منساقًا تلقائيًا لإجراء
ظاهرة بشكل مقارن، حتى تعززت عندي

نيسة في طهران[1]، ودخل في حوار حول
يسة، وجد نفسه الآن يعيش مرحلة فكريّة
الكنائس والأديرة! كيف تصوّر لنا هذه

متعة. وكنت أخصّص جانبًا من وقتي لتفقد
طوّر الإنسانيّة وتقدّمها، وكانت رؤيتي لهذا
حل التي قطعتها الإنسانيّة للوصول إلى ما
عندما كنت أقارن بين الأديرة والكنائس

ارع قوام السلطنة بطهران، وهو يرتدي زي رجال
حوزة قم.

سواء على مستوى الأشكال الظاهريّة، أم
يثًا - كنت أعيش التجربة الواقعيّة لما يعنيه
ا أن هذه المتاحف والأديرة تعكس تطوّر
في العالم، يتعيّن علينا نحن أيضًا أن ندرك
وما هو عليه واقعنا الراهن. وتوصّلت إلى
ة تاريخيّة إلى ماضينا. وعلاوة على ذلك،
متعة بالنسبة لي، ومثيرة للانتباه في الوقت
بيعة الغنّاء قد يسّرت الحياة عليهم، وكيف
نا في بلدان الشرق الأوسط.

يَّ نمطًا فكريًّا مائجًا ومزدحمًا بالأسئلة
القياس بين الأنماط المختلفة.

ران، وما الذي دعاك إلى ترك ذلك المناخ
ربة؟

مضى على انتصار الثورة الإسلاميّة بضعة
بالأسئلة والاستفهامات المقارنة. أدركت
معنا قد تجاوز عقبات كبيرة. وعليه كنت
ى مستوى تفكيرنا الدّيني ونظامنا السّياسي
ج في ذهني، وهي التي حفّزتني للانضمام
ثتي للانضمام إلى (جمعيّة رجال الدّين
كنني رفضت ذلك. وكنت - مثل جميع
زداد حماسةً، وكنت أشارك في التّظاهرات
ت أيضًا.

؛ لتدخل في المعترك السياسي؟

السياسة لم يكن مرتبطًا بعودتي إلى إيران،
كز الإسلامي في هامبورغ واحدًا من مراكز
تعذّر مجيئي الى إيران طوال ما يقرب من
بتي في زيارة إيران مرة واحدة في كل سنة،

فير ثلاث مرّات؛ لأن جهاز الاستخبارات[1]
، الأخيرة عندما أيقنت بأن جسد النظام قد
تكون هناك من قدرة لدى هذا النظام الهشّ
مرّتان السابقتان قد جاءت كل واحدة منهما
حتجازي لعدة أسابيع، ويجري حجز جواز
ه في كل مرة بعض المشاكل بسبب النّشاط
، في هامبورغ، لكنّي كنت أتجاوز المشكلة
ع التقليد.

ر إلى العودة إلى إيران؟ هل هو الالتحاق

ران يعود إلى أن الأولاد قد بدؤوا يكبرون،
متذبذبين بين ثقافتين، فكان من الضروري
واصلتهم الدراسة وتنظيم حياتهم هناك، أو
أم. كان يصعب عليَّ انفصال أولادي عن
الحنين إلى الوطن، وأتمنّى العودة والعيش
اء رغبتي بالعودة إلى إيران، لكن الإخوة
راري على رفضهم، وأرسلو السيد محمد
لإسلامي في هامبورغ، وأخذت أعرّفه على
، وقفلت راجعًا إلى إيران.

الثورة، ما الجهة أو التيار الثوري الذي كنت

جبهة المتديّنين المستنيرين، ورجال الدّين
التّيارات في تلك الفترة تعمل جنبًا إلى جنب.
قبة ينشطون في جبهة واحدة مع شخصيّات
حرّيّة، خاصّة المهندس مهدي بازركان[3].

ده الاصطفافات آنذاك، لا بأس بذكر هذه

محمد حسين بهشتي عائدًا من زيارة آية الله
ي: كان من المقرّر أن يغادر الشاه إيران قبل
منة وراء تأجيل خروجه من البلد. فقلت له: ما
التفكير بشكل الحكومة الجديدة، التي ينبغي
؟ ما حجم الدور الذي سيلعبه الدّين في هذه
راطيّة فيها؟ فأجابني: إنهم مشغولون بالعمل
م عقدوا لهذه الغاية العديد من الاجتماعات
الإجابة عن هذه التساؤلات. لقد كان السيد
بازركان. وحتى في تلك الفترة التي عملنا
سلاميّة الطلّابيّة من الإيرانيين وغير الإيرانيين
وكنت مع السيد بهشتي هناك، وكان موضوع
ينيّة الجديدة في عالم الإسلام. وقد تحدّث
الأفكار الدّينيّة الجديدة في إيران، وذكر اسم
ندس مهدي بازركان والسيد راشد. وقال بأن
إيران، وأنهما يتبنّيان هذا الطرح. كان بهشتي

سال الفكرية للدكتور علي شريعتي في التّعاليم

الشيخ مرتضى مطهري، وكان حينها يتحدّث
لت مطهري عن هويته؟ إذ لم أكن أعرفه قبل
ر تحليله للمعلومات كان ممتعًا وأخّاذًا. كان
تلك الفترة يوازي انفصاله عنه والوقوف ضدّه
لك الفترة لطرح الدكتور شريعتي في تحليل
ت في ألمانيا ما إن علمت بوجود مثل هذه
ى مدير حسينيّة إرشاد بعض الرسائل وأخبرته
حصبة لإدارة اجتماعات الجماعة الإسلاميّة،
كتب إلى ألمانيا. وبالفعل فقد امتثل ميناجي
شريعتي. كانت تلك الكتب مثل المائدة التي

التأثير، خاصّة بالنسبة إلى الشباب. كتب
ام التيارات اليسارية. بعد فترة عزم الشباب
ائل إلى ناصر ميناجي وطلبوا منه مساعدة
شر ألف مارك ألماني. أذكر أن أحد أفراد
منصب المسؤول المالي، قد أرسل إلى
ه فيها بوصول المبلغ المذكور، قائلًا: لقد
ل هذه الرسالة تاجر إيراني مقيم في ألمانيا،
هذه الرسالة في حوزته، فأحدثت هذه
، وسجن على أثرها ذلك التاجر وميناجي
إلا بعد جهد جهيد بذله السيد ميناجي؛ من
عة زائدًا سبعة هو مبلغ مقداره: أربعة عشر
يمثّل تهديدًا لأمن السلطة!

روع قمت به هو إصدار مجلة باسم (الفكر
حقيقها من إصدار هذه المجلة؟ هل كنت
م)؟

كثير من الأسئلة والأمور المبهمة، وكان
حث في تلك الأسئلة. فمثلًا كنت أنتقد في
اء الدستور وبعض المواد المصادق عليها
على ذلك النقد. وكنت في تلك الفترة أتردّد
م حملت معي بعضًا من أعداد تلك المجلة
لم يكن هناك من يخالف الانتقاد. وبطبيعة
لعدد الخامس عشر لأسباب مادّية بحتة.

) انتقاد للديمقراطيّة الغربيّة أيضًا، فما
ألمانيا، بينما بادرت إلى نقدها في مجلة

ا في مقالات نشرتها في صحيفة كيهان بعد
ات على الديمقراطيّة، لكن هذا الانتقاد لم
نهجًا للحكم (وهو ما كنت أدافع عنه على

الديمقراطيّة الغربيّة، التي كان يمثّلها أناس

آراء هربرت ماركوز وإريك فروم. وألمحت
النقدي. ألم يكن نقدك للديمقراطيّة يحمل

م قريب من الديمقراطيّة الاشتراكيّة، لكنني
بدًا. في تلك الفترة أشرت في مقالاتي إلى
مقراطيّة في هذه البلدان قد يصل الناس فيها
ن بحريتهم، إلا أن معظمهم يعاني من الفراغ
في، إذ أجد أن العدميّة تمثّل الآفة الكبرى
نلاحظ في الآونة الأخيرة بصيصًا من النور؛
ذ أدركوا ضرورة العودة إلى السماء.

هذه اللحظة لا أطيق البقاء في الغرب لأكثر
بعض المؤتمرات، وعند انتهائها يتعين علي
لا محالة من الملل والسأم. كأن الحياة في
ائم والدائب، فإما أن تعمل مثل الساعة، أو
ء منها.

بعد انتصار الثورة، من قبيل: العضوية في
التّمثيل في مجلس الشورى في دورته
مارسة النشاط السّياسي؟

ي أكثر من جهة وتيار أن أرشح نفسي في
ورى الوطني في حينها، والإسلامي لاحقًا.
ن متصدّيًا لتنظيم قائمة المرشحين للمجلس
يًّا، وطلب موافقتي على تسجيل اسمي في
كما كان هناك إصرار من مجاهدي خلق
ي يكون اسمي في قوائمهم. بيد أني لم أشأ
ية، أو أدين لها بالولاء، لذلك عندما طلب
ون مرشّحهم في الانتخابات، سارعت إلى

م آذربيجان في إيران.

هالي شبستر، لأكون مستقلًا بشكل كامل.
حيويًّا جدًا. وبالتدريج اختلفت الأوضاع،
تيّارات. في مخاض بلورة الأفكار وظهور
صُنّف في حينها ضمن الليبراليين. في الفترة
كمة كنت قريبًا من الحكومة المؤقتة. وعندما
الجزائر كنت برفقته. وعند العودة فوجئنا
عليه الطريق، وكان هناك الكثير من الضجيج
. كانت خلاصة الضجّة هي الاعتراض على
عنها، وكأنهم لم يكونوا يعترضون على أصل

رة في مجلة (الفكر الإسلامي)، فإنكم لم
ية فهل هذا صحيح؟
نت متأثّرًا بما قام به الشباب الجامعي، وقد
صلت الحوادث لأسابيع، وتحوّل الأمر إلى
اعترضت. كنت أرى أن احتجاز الرهائن بهذا
عندما أحال القائد الفقيد مسألة الرهائن إلى
ت: يجب الدخول في تفاوض مع الولايات
باستحالة استمرار الوضع على تلك الحالة.
ا[1] وخالفني الرأي، وهيمنت على المجلس
ولم يعد هناك من إمكان للحديث بشكلٍ
بذلها الشيخ هاشمي رفسنجاني - الذي كانَ
لانحياز إلى جهة التفاوض، إلا أنه لم يتمكّن
الذين اكتسحوا فضاء المجلس، ومن ثم لم
أنني قد تأثّرت كثيرًا عند سماعي خبر استقالة
كان، ولم أكن أرغب بوصول الأمور إلى ما
المعتدل الذي يصلح لإدارة الوطن هو هذا
دعم هذا التيار. وبعد فترة من هذه الاستقالة
يكن بدوره يرغب في وصول الأمور إلى ما

ى لإدارة الأمور مباشرة، لكنهم بعد أن فوجئوا
يار سوى التصدّي لإدارة الأمور مباشرة، كي

ى الشورى؟ ولِمَ لم تترشّح إلى المجلس في
العمل السّياسي؟

دورته الأولى بالتحديد - لم يكن في الإمكان
وال. في واحدة من المنعطفات السّياسيّة تم
معين فر[1]) أرضًا إلى جوار منصّة المجلس،
الضربات واللكمات إلى رأسه، وكان الشيخ
وق المنصّة أن اتركوه ولا تضربوه؛ فإنه يعاني
هذه الحوادث وغيرها، رأيت أنني لا أستطيع
ه السّياسات. وهكذا عقدت العزم على عدم
للمجلس في دورته الثانية، على الرغم من
لا أنني وطّنت نفسي واتخذت قراري باعتزال
دّث إلى الشيخ هاشمي رفسنجاني، فقلت له:
ي: لقد قدّمت الكثير للمجلس، وإن المجلس
التخلّي عن السّلطة؟! فأجبته: إني لا أفكر في
ع خدمة الشعب في ظل هذه الأوضاع. فقال
ظر إلى كامل المجموعة التي تعمل ضمنها،
ى تقديم الخدمة؟ وكان يعني بذلك مجموع
ذلك لم أقتنع، ولم أرشّح نفسي، واعتزلت

ت إلى الجامعة، وقد أخذت القرار بالابتعاد
نذ هذه المرحلة نجد أنفسنا أمام (مجتهد
فكارًا جديدة مغايرة لتلك التي كنت تطرحها
دأ مع تأليفك لكتاب (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب

ت النشاط السياسي، وجدت نفسي منحازًا

نت في المجلس كنت أمارس التّدريس في
ما. فمنذ أن رجعت من ألمانيا دعاني الفقيد
كليّة الإلهيّات آنذاك للتدريس، بيد أني بعد
للتدريس في الجامعات. حتى طلبت مني
رسمي، بعد ذلك بسنوات تم توظيفي في
ية بشهادة الدكتوراه، ومنحوني صفة أستاذ
رتبة الأستاذية. مارست تدريس الفلسفة
د أني كرست اهتمامي بعد ذلك على علم
ن الإسلام والمسيحية. وقد مارست تدريس
رفة الدّينيّة المقارنة، وفي بعض الفصول
سلام والمسيحية؛ في مراحل البكلوريوس
من جامعة طهران عام 2007. أشرفت على
رى الماجستير والدكتوراه.

حلة الجديدة من حياتي هو الكتاب الذي
والسنة). حيث تعمدت استخدام مصطلح
سير أو التأويل؛ لأنني أردت التعريف بعلم
ودي إلى التعرف على معنى الهرمنيوطيقا.
ي الكثيرين في تلك الفترة. استمر تواصلي
وأحيانًا أسافر إلى الخارج عدة مرات في
ات الأوروبية أو البلدان العربية، وأتعلم
دور هناك، وأعود إلى إيران حاملا الكتب

وطيقية؟ وما نسبة هذه المرحلة من حياتك

ح وجود عدم تناغم وانسجام في تفكيرنا
طرح أفكار متعارضة من قبل بعض الأفراد
التعارضات إنما هي تعبير عن فقدان نظرية
ينيّة من جهة، كما تعبر عن ضعف الوعي

ة المؤقتة لبازركان.

باستثناء بعض الفتاوى لم يكن من الواضح؛
ى أساسها. وهكذا فقد تزامن انتصار الثورة
نا. ففي مقام التفكير لم يكن من الواضح ما
ي يجب فعله على وجه التحديد، وأما في
م وحازم ويمضون قدما. الأمر الذي خلق
هرمنيوطيقية إنما شقت طريقها في الغرب،
القديمة، وذلك عندما أخذ الجيل الجديد
سلافه. ولا بد من التذكير هنا بأن عدم الفهم
عندما تقيم الدليل على بطلان نظرية ما؛
ا عدم الفهم فيحدث عندما نشهد تغيرا في
قيم والمعتقدات السابقة غير مفهومة، هنا
الشعور بالضياع، إذ نجد أنفسنا في متاهة،
المعتقدات والقيم، فما الذي كانت تعنيه
اضية؟ في هذه المناخات يمثل عدم فهم
عنى أنها تدخل في (مقام فهم وتفسير آخر).
تاريخ الأوروبي. وكانت المرة الأولى التي
قلانية الفلسفية في اليونان، حيث تعرضت
بدت اللّغة الأسطورية والتفكير الأسطوري
وتفسير التقاليد والموروثات الأسطورية؛
التخلي عن تلك السنن؛ لأنهم كانوا قد
ر التقاليد في حقيبة ثم ينبذها. من هنا كان
. معان جديدة. وقد شكل ذلك أول تحول
ثة إلى خلق حالة هرمنيوطيقية أخرى. ومنذ
واجه المسلمون حالة من عدم الفهم تجاه
ى الضروري أن يحدث تحول تفسيري في
قه أيضًا. بمعنى أن بعض البلدان الإسلاميّة
لبرلمانيّة، ومنظومة الاستفتاء والانتخابات
، تحمل معها قيمها الخاصّة. أحدث ذلك
ى يشعروا بذلك، حين شهد الناس منظومة
السلطات، وإلى تحكيم رأي الجماهير،

ا الناس، مع أنها لم تكن موجودة في التقاليد
هد المشروطة مثلًا.

شروطة [الثورة الدستوريّة] ولم يحدث من
من الناحية الحقوقية؟

وين الحقوقي للدستور، يتعيّن علينا أن ندرك
ه. إن أكثر الذين باشروا عملية كتابة الدستور
لم يسألوا أنفسهم عن معنى كتابة هذا الدستور
بنسبته إلى لغة المواريث الماضية.

قوم على الطاعة، من قبيل؛ إطاعة المحكوم
ي المشروطة أخلاق سياسيّة خاصّة، تختلف
ن يقوم الدستور وسيادة الشعب على أخلاق
سير اللّغة الدّينيّة التقليديّة من جديد، وخلق
لأحكام الاجتماعيّة الدّينيّة، ليتناغم مع قيَم
تقديم هذا التفسير، شهدنا نوعًا من الإقحام
لناس حق الانتخاب، لكنهم وضعوا فيه مادة
أحكام الفقه الموجود. هنا حصل لبس وعدم
ا يتوصّل إليه الحاكمون، أو إن المعيار هو
السّياسيّة، واّتباع رأي الأكثرية؟ هناك – من
أدرك أن القول بالقيم السّياسيّة والأخلاقيّة
تقليديّة الماضية التي كانت تقوم على الطّاعة.
قيم الجديدة. أما الفقهاء الذين وافقوا على
السّياسة لاحقًا، فلم يلتفتوا إلى هذا اللّبس

لإسلاميّة أيضًا، فقالوا: حصلت ثورة، والثورة
ية الإسلاميّة شيء باسم الثورة. فإن مصطلح
المجتمع، وهو مصطلح يستعمل في العلوم
خاصّة. إن الثورة تستتبعها أو تواكبها قيم لم
ذهبنا إلى القول بالثورة والدستور والتّصويت
جميع هذه المفاهيم غربيّة وحديثة، وهي لذلك
تشريح كيفيّة التوفيق بين هذه الأخلاق والقيم

ي، وإن كان يؤدّي إلى محو صورة المسألة،
ر في الخروج من مأزق عدم الفهم القائم.
واقف، من قبيل: تغيير اسم مجلس الشورى
والكلام بشأن نسبة الجمهورية والإسلاميّة
في السنوات اللاحقة - قد نشأ عن تجاهلنا
الدّينيّة. ولكي نخرج من مأزق عدم الفهم
ة، علّني أجد حلًّا لعقدة المشكلة.

قد المتنوّرين الدّينيين وقال: إن الديمقراطيّة
أ عن التوافق والممارسة العمليّة، وليست
فيّة التي تخوضون فيها. وإن مشاكلنا في
رض في هذه البحوث النظريّة.

قل الاجتماع - وبطبيعة الحال يجب على
لكني أتحدّث بصفتي عالمًا دينيًا، وأنظر
تيرة المتسارعة من المتغيّرات، منذ عصر
سعى إلى التوصّل إلى لغة دينيّة لا تعاني
ستطيع الجلوس مكتوف اليدين في انتظار
صول إلى حل لعدم مفهوميّة اللّغة الدّينيّة.

لم 15) قولك: "إنني لم أكسب من المعرفة
الفهم يعيدني إلى ذاتي، ويمنحني شيئًا من
ي تفكيرك وذهنيّتك ترمز هذه النقلة لديك

الشيرازي:

ب في شعري، فهو مجرّد مدعٍ لا يفهم شيئًا
هذا المدّعي رسّامًا ماهرًا من بلاد الصين،

(الحياة بوصفها شيئًا يستحق الحياة). وقد

ش به حرام ار خود صورت گر چين باشد).. بيت
لا يستطيع أن يفهم سرَّ الجمال في شعري، فهو مجرّد
ى إذا كان هذا المدّعي رسّامًا ماهرًا من بلاد الصين،

إنني منذ البداية لم أستطع هضم الأطر التي
م أكن أهضم تعريف (الماهيّة) أو تعريف
ه الشاكلة. كنت على الدّوام أشعر بأن في
معاني. وكان يطيب لي عند مواجهة الأشياء
جه الناس كنت أرغب في معرفة ما الذي
ت كنت أحاول فهم المعاني التي تحملها
والعلم والفلسفة والفن، فإن جميع هذه
ا تساعدني على فهم حياتي وقدرتي على
في متاهة (انعدام القيَم). كانت هذه النزعة
أتمكّن من البقاء حبيسًا داخل تلك الأطر.
مع الكثير من التهميشات عليها، لكن ما أن
مجرّد نظريات تقال في عالم التفلسف، في
رفيّة، لكنها لا تحدّد لي موقفي، بمعنى أنها
وجودي؟ وهذه مسائل داخلية. في الواقع
موازين العقليّة يجب أن يصدق من خلال
أو تثير جذوة في وجودي وكياني، وهذا
معرفة ماهية العالم أو ما هي الموضوعات

ة الأنفسيّة؟

لا مشكلة. وعلى كل حال فقد كنت أشعر
رها. ولذلك حيثما توجهت - سواء عندما
- كنت أجالس علماء اللاهوت والفلاسفة،
أعمال الفنانين، واهتم بالعلوم في حدود
ب جميع هذه الظّواهر من زاوية المفاهيم
ه الظّواهر. عندما كنت مشغولًا قبل ثمانية
ب والسُّنَّة) كانت المسألة التي تشغلني هي
أن أرى كيف يمكن لي أن أفهم نصوص
في العصر الحديث. كنت أتصوّر أن هذا
ى في فهم النّصوص السماويّة، كي نصل
وكما يقول العلامة الطباطبائي في كتابه

ن القرآن على برنامج حياة). في الأعوام
قراءة النبويّة للعالم)، لم أكن أسعى إلى فهم
وما الذي يجب علي فعله. وبمرور الوقت
إلى حدوث تغيير في إقامة النسبة بيني وبين
تحوّل هو أنني بدأت أشعر بالتدريج أني إذا
ر إلى فهم عني، وليس إلى ذاتي وماهيتي.
عين فهمي لذاتي، لا أني فرد من نوع، وذلك

التي تعزّزت عندي بمرور الوقت، قد ظهر
يّة، ومعقولات ومنقولات التقاليد الدّينيّة
وع ونمط تفكيري بشأن تقاليدنا الدّينيّة التي
. وبدأت أتساءل: ما الذي تعنيه لي تقاليدي
ي تعنيه معتقداتي؟ ما الدور الذي تلعبه هذه
هذه الأمور، أو ما النسبة التي يمكن لي أن
قيمها معها على المستوى العملي؟ وجدت
اهر الموجودة في تقاليدي الدّينيّة، وإن تلك
كذا كان الأمر مع النصوص والحوارات
نسبة بيني وبين هذه المعاني والمفاهيم،
ي. وبعد سنوات من البحث للكشف عن
تجاه التقاليد الدّينيّة كانت عبارة عن نشاط

سيرة رسول الله (ص)، والفلسفة الإسلاميّة
لوم الأخرى من هذه الزاوية، وأسأل نفسي:
أن تقدّمه لي في العثور على ذاتي وعلى
جرّد (التّوحيد) المطروح في القرآن فقط،
الموجودة في نصوص الأديان الكبرى في
تملأ الفراغ القائم في وجودي. وعليه فإن
سار العثور على المعاني من جهة، والتعرّف
تي ترعرعت في كنفها من جهة أخرى.

صّ الدّيني هو الحصول على معرفة بشأن
ليك أولًا أن تثبت الحجّيّة المعرفيّة أو الوثاقة
فهم والتفسير. فأنا إذ أتحدّث بشأن الوحي
ة النبوية للعالم، الحلقتان: 14 – –[1]15 إنما
آن نفسه، ولا أدّعي ما الذي يعنيه الوحي أو
ل بضعة أشهر اقترح علي عدد من الأصدقاء
راسة بشأن الحجية المعرفيّة للوحي والوثاقة
خلال عملي في القرآن لا أروم البحث في
يعات، حتى تكون هناك حاجة إلى إجابتي
ة التاريخيّة للنصّ. إنما الصحيح أن يدار هذا
ذة في قم، أو غيرهم من الذين يتقدّمون في
عرفة الوجوديّة في النص.
ي وجودك بالضبط؟

س يقسمون الناس على قسمين، فهناك من
م (ظاهريون). وإن ذلك (المعنى التامّ) الذي
ر الباطن، ويبدأ بالظهور التامّ بالتدريج. وكأن
، وتحلّ (الطمأنينة) و(الهدوء) بوصفهما من
المعنى التام الذي تكون قيمته ذاتيّة، لا يكون
يء آخر، وعندها لا أقف على شفير السقوط
وإنما أكون مزدهرًا ومفعمًا بالنشاط والحيويّة
هي تنتج المعاني والمفاهيم بشكلٍ متسلسلٍ،
تاج المفاهيم! ولو أشرت إلى العرفان عندنا،
لنيّة هي ذاتها التي تم التعبير عنها في مقالات

معاني التامّة؟
ى المعنى التامّ في تجربة أن (العالم عدمٌ في
لق)، وأحيانًا يتجلّى ذلك في تجربة العشق،

قراءة النبويّة للعالم)، وأهم المقالات والآراء النقديّة

أحيانًا في تجربة العدم، وأحيانًا في تجربة
ع هذه التجارب هي من المعاني التامّة التي
ى قيمة في ذاتها، فهي مطلقة وغير مشروطة
ب المفاهيميّة جارية ومتحرّكة وغير ثابتة،
ًا دافئًا يحافظ على حرارة أتون باطن الفرد،
ذوة الأتون مجددًا. إن هذه المعاني تذكر
وإن التعايش مع هذه التجارب عبارة عن
(العدم). وفي هذا التعايش يكون الله الذي
يبدأ من (الإله المتعيّن للإنسان) إلى (الإله
فإن معنى المعاني لا يمكن تجربته بشكلٍ
ا.

ة النبويّة للعالم) مصطلح (الرواية)، وقمت
قرآن. وقد استفدت في هذه المقالات من
آخر. كيف بدأ عندك هذا المسار العلمي؟
يات القرآن أشعر وكأن هناك متكلمًا يروي
ي للآيات التي تتحدّث عن تسبيح الكائنات
حوار نشر لي قبل سنوات. وعلى المستوى
ة هذا النوع من الآيات يساعدني في البحث
داخل. وقد عملت هذه المواجهات مرارًا
أقول: ربما كان نصّ القرآن عبارة عن فهم
م معنى المعاني الذي هو (الله). وفي مقالةً
ت الفهم الموجود في القرآن (تجربة نبويّة
المسألة أكثر، وقلت لنفسي: إننا لو واجهنا
إنما ينكشف لنا من خلال اللّغة البشرية.
نحو المزيد من التحقيق في اللغات البشرية
ا، فخرجت من هذا التعمق بنتيجة مفادها؛
كون لكلامه معنى، تكون هناك في الواقع
إذا كنا نفهم الكلمات، فإننا في الواقع إنما
هذه المسألة وجدت أن لها في الفلسفات
وعريضة. يقول الكثير من فلاسفة اللّغة: إن

سري"، ينبغي أن نقاربه مقاربة أنثروبولوجيّة.
جه للرؤية التي كانت ولا تزال تقول: إن اللّغة
مل الإنسان على توظيفها للتعبير عن معاني
ت اللغويّة التي تنظر إلى اللّغة بوصفها نشاطًا
مل اللّغة بوصفها آلة وأداة لإيصال المعاني
ن صميم وجوده، فيجب علينا أن نحلّل هذا
يقته. بعد أن فتحت هذه الكوّة، قلت لنفسي:
هناك نشاط بشري. وعليه ما النشاط البشري
س الدّينيّة؟ طبقًا للاعتقاد السائد والمشهور؛
ت من قبل الله إلى نبي الإسلام (ص). وكل
اط الإنساني، وأين يمكن العثور عليه، وما
تقادي بأن تحقّق اللّغة البشرية في كل مجال
سنوات بعيدة وأنا أرى أننا إذا أردنا أن نفهم
يمكن أن نغفل أو نتجاهل الأبحاث الفلسفيّة
رار على إدخال أبحاث فلسفة اللّغة المعاصرة
ة في الدراسات الإلهيّة. بينما كان لأسلافنا
فهم هذه النصوص. لقد كانت قواعد أسلافنا
يتحقّق بين الناس (كما هو الحال عند العرفاء
ن إلى اللّغة بوصفها أداة معدّة سلفًا، لغرض
أيضًا. ومع أخذ أبحاث فلسفة اللّغة بجدّيّة،
س وما إلى ذلك بجدّيّة أيضًا. فإذا كان لديك
إلى النصّ أيضًا، ويجب أن تسأل نفسك: ما
ك من الأسئلة. إن هذه علوم جديدة لا يمكن
ظيفها – على فهم وتفسير النصوص الدّينيّة

م) يُنظر إليه من قبل الأسلاف بوصفه نصًّا؟
الوقت الراهن من النصّ. إن النصّ اللّغوي
د في العالم البشري. إن النصوص التي تصنع
وسلسلة من المعاني الجزئيّة والفرعيّة. إذا
ب علينا البدء من المعنى المركزي الموجود

ت نستطيع الوصول إلى المفاهيم والمعاني
لمركزي. وهذا هو الذي يسمّى "الدائرة
اب وإياب مستمرين في ما يتعلّق بالنص.
جودة عندنا، ففي مباحث الألفاظ من علم
أحوالهما وأحكامهما فقط، وهذه الأمور
ت من الهرمنيوطيقا في شيء. في الأزمنة
ودة، إذ كان التفكير يقتصر على أن المرء
فإن المعاني ستنطبع في ذهنه من خلال
ببساطة. وبعد أن شرح الفيلسوف (كانط)
ري في معرفة الظواهر الخارجية، تفطّن
لى هذه المسألة المهمّة للغاية، وهي؛ أننا
لمقدّمات غير التجريبية الكامنة والخاصّة
فهم النّصوص. فهؤلاء أدركوا أن الدوال
الفهم، وإنما الفاهم نفسه يلعب دورًا في
شكّل منعطفًا تاريخيًّا في فهم النّصوص،
مر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى ظهور

، الحلقة: 15) إن المجموعة المدوّنة من
كانت مؤلّفة من النّصوص المختلفة من
صًّا واحدًا". يمكن تقسيم أجزاء هذا "النّصّ

العالم الوحياني"، وإن جميع الآيات التي
"آيات الله"، و"كلمات الله" و"وحي الله"
هذا القسم. وفي هذا القسم نشاهد فهمًا
: تجربة نبوية وهرمنيوطيقيّة. وقد اعتبرت
م الوحياني في القرآن.
يًّا" (Narratives verstehen) في الأفعال
سان. وهذا القسم يستغرق أكثر من ثلثي
وائي يحمل نبرة الاعتراف في حضرة الله
ي (Existensial). والقضايا في هذا القسم

ست من الإخبار عن الواقع في شيء. وهذا
لا يريد بيان كيفيّة حقائق العالم، وإنما يخبر
اعًا وتحدث، وسوف تستمر في الحدوث

ة التي هي في غاية الأهميّة؛ إن وحي نبي
اعتبر في نصّ القرآن أمرًا واحدًا مستمرًا
لآية أو تلك الآية في هذا الزمان أو في ذلك
آية تكرّرت في القرآن بلفظ واحد، وهي:
هُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)[1]. ومضمون هذه الآية هو
لا يعدو حقيقة واحدة، وهو أن الله واحد،
ذا الزمان أو ذلك الزمان، ولا هذه الآية أو
الوحيانيّة التي كان يعيشها نبي الإسلام.
ت الأحكام الاجتماعيّة في محيطها مقيّدة
في اللّغة البشريّة إنما يحكي عن "نشاط
ن سبب ممارسة الفرد لهذا النشاط عندما
اجهة الأمر والنهي الصادر عن أي شخص
عباراته الآمرة، وما معنى عباراته الناهية؟
هذا الأمر أو هذا النهي؟ بمجرد أن نسأل
سول إلى حقيقة وأسباب نشاطه اللغوي.
في باب الأوامر والنواهي القرآنيّة، يهتم
يه فإنهم إنما يفكرون في الدلالات اللّغوية
ى بيان لوازمها.
القرآن أمر أو نهى في محيط حياة الناس
ولماذا نهى؟ ما الهدف الذي كان ينشد
الذي شكّل إطارًا لصدور ذلك الأمر أو
توجّه له بالأمر أو النهي؟ ما خصائص
إن هذا التفسير هو تفسير في اطار المكان
ية ستمثل أمامك مسألة الفهم التفسيري،

اظ والعبارات. بمعنى أنه لا يعود بإمكانك
الأمر والنهي، إنما عليك التقدّم خطوة إلى
جاهات. إن ظاهر الكلام (الذي يؤكّد عليه
ذا قال المتكلّم هذا الكلام، وما الهدف الذي
لهذا الكلام؟ وإنما عليك هنا أن تقوم بعمليّة
سبب إصداره لذلك الحكم، فعليك حينها أن
جديد عبارة عن التعرّف – في حدود الإمكان
ف كذلك على حياة وحالات المجتمع الذي
الى المناخات الثقافية وغير الثقافية السائدة
تفهم ما السبب الذي دعا ذلك الشخص إلى
ب الذي أراد بلوغه؟

تصل إلى الأهداف الأخلاقيّة المحدّدة للآمر
هجًا لك، وتقول: أريد الوصول إلى الهدف
هذا النّصّ. إن هذا التفسير – كما ذكرت
زمان. أما علماء الأصول فلا يتعدّون الدالّ
لمدلول المطابقي؟ أو التضمّني أو الالتزامي
ذاك، المعنى لا يتغيّر؛ وعليه يكون الحكم
ة يسلكون طريقًا آخر، إنهم لا يسلكون طريق
ي الاعتبار، وإن أكثر فقهائنا يتصوّرون أننا إذا
وف يتعرضان إلى مشكلة كبيرة. لذلك يرون

ى هذا النوع من التفسير، فجوابي هو: إنني
فجوة الزمنيّة والتاريخيّة التي تفصلني عن
يَّ، وإن آيات الأحكام الاجتماعيّة بالنسبة
التعرّف الى زمانها ومكانها.

قد تغيرا بشكل تتغيّر معه حتى القيم البشريّة

أقول بأن جميع القيم البشريّة قد تغيّرت،
راكب الزمن، فإن طرح المسألة بهذا الشكل
ي بصفتي فردًا يعيش في هذا العصر أدرك

الماضي، وقد آمنت ببعض القيم المختلفة
ن المقدّمتين؛ فإن التفسير المقبول عندي هو
ان.

الماضي وحتى هذه اللحظة قد أعطى لبعض
ي أعطاها لتفسير خاصٍّ، ألا يشكل ذلك من
فسير الغالب كان أكثر انسجامًا مع النّصّ؟

دًا في السابق. إن التفسيرات التي تشير إليها
. فمثلًا التفسير المعرفي للقرآن الذي تعرّض
ان)، أو إيزوتسو في كتابه (الله والإنسان في
ردة قبل القرن العشرين، لكنها فرضت نفسها
ن القول: إن هذه التفاسير إنما لم يكتب لها
ن القرآني لم يكن يسمح للأساليب المعرفيّة
ة قام مارتن لوثر قبل قرون بتقديم تفسير عن
كاثوليكي، والآن أضحت البروتستانتية جزءًا
ن كل من يحتجّ على ما قمت به أن يشير إلى
يبيّن محظوره الهرمنيوطيقي.

فراد المنتسبين إلى التيار التنويري بانتقادك،
أن تنتسب إلى التعبّد.

المسلمين. وتمّ تعريف الإيمان في العالم
تابي (الإيمان والحرّيّة)[1]، ولا مجال لذكرها
الزاوية الاجتماعيّة مثلًا – في عصرنا لا أحد
اغ لبعض المنتقدين المستنيرين – الذين لا
ين إن الدّين يعرف بالتعبّد فقط، ويحدّدون

من أن نبيَّ الإسلام (ص) والقرآن كان يسير
ميع الناس في عصره، فيرون ذلك مجانبًا
. في حين أنني لا أنطلق من منطلقات التقيّة
من أن القرآن لا تفوح منه غير رائحة العنف

مخصًا لم يحد عن "المسار التوحيدي" أبدًا،
"التّوحيد"، وسار من الناحية الأخلاقيّة على
قولي هذا لست مصلحيًّا ولا مجاملًا، وإنما
معنى التأسّي الوارد في قوله (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي
لينا المضي على المسار نفسه من أجل تحقيق

العقلانيّة، هل هو تديّن عقلانيّ؟ أم هو نوع

أجد نفسي في المسار العقلاني "المتفهّم".
العقلانيّة الهرمنيوطيقيّة) كما هو عقلاني،
التجربة هي مواجهة المعنى التام والانسجام
طيقية ذات طابع منظوري (Perspective)[2]
سّرت نصًّا ما، هل تفسّره بشكل صحيح، أم
سير الصحيح يعني أنك تستطيع إثبات صحة
قيّة. وكون تفسيرك صحيحًا لا يعني أنه وحده
اطي مع النّصوص الدّينيّة بالنسبة إلى دیانتي
، إنما أبحث عن المعاني والمفاهيم. وإنني
العثور على المعاني من الموروث الدّيني
بة. ومن خلال هذا التعاطي أحصل على فهم
ع الدفاع عنه أيضًا. ويسمى هذا الأمر فهمًا

ن انعدام القيم، وهذا ما سعى إليه المفكرون
ن أمثال: تيليش وبولتمان، حين دعوا إلى
الحياة. فهل تريد القيام بالشيء نفسه أيضًا؟
ك التجارب المفهوميّة؟ ولماذا أواصل هذه
لنصٍّ؟ فإن جوابي - علاوة على ما ذكرتموه
لموروث الدّيني الإسلامي، وإن تعاليم هذا

زاوية معيّنة، ورؤية الأشياء وفقًا لعلاقتها الصحيحة

ن هو مثلي. وأنا بوصفي شخصًا يتعاطى مع
، لا أستطيع أن أمرَّ على موروثي الدّيني بلا
رفة في ما يتعلّق بموروثي الدّيني أكون مثل
ستطيع تحمّله على المستوى الشخصي.

بالنسبة لك إلى موضوع للبحث والدراسة؟

ي نتائجه إلى تقديم المعاني والمفاهيم التي
وجوديّة. وأجد نفسي منسجمًا ومتناغمًا مع
نصوص الدّين الإسلامي. لا أقول: ما داموا
، فإن التناغم مع المعاني الوجوديّة شيء آخر
الجوهريّة للنّصوص الرئيسة في الإسلام لا
ى ذلك، كي أعتقد بهذه القضية أو لا أعتقد
اني، وما على المسلم إلا أن يتناغم مع تلك
حقيقة الإيمان.

عثور على مفهوم حياته من داخل فنّه، كما هو
ر متخصّص في حقله الفنّي؟

ربتي الخاصّة تجعلني أرى نفسي بمثابة النهر
باستمرار. بيد أن هذه المياه تنبع من مصدر؛
أو كأني شخص يتّضح الطريق أمامه على
تمنحني الأمل، وتعطيني تفاؤلًا بأن الطريق
ن هذه الأوضاع تقترن أحيانًا بنوع من الفلاح
ناك فنان يشعر بهذا الشعور، لن أكون مختلفًا

مع من يعتبر الذي يبحث عن نمط للحياة
بعض الأصدقاء بذكر بعض الأسماء ويقحم
ء أصحاب مشروع، عنوان هذا المشروع هو
ات أسعى جاهدًا كي لا أصنّف ضمن التنوير
ى نفسي مجدّدًا فكريًّا، ولا أنا من أصحاب
ماماتي التي ذكرت لكم في هذا الحوار بعض
تّنوير أو التّجديد، بل هي اهتمامات وجوديّة

سوى البحث عن المعاني. وقد يكون هذا
سفية وكلامية؛ لأن مهمتي هي العثور على
المعاني" الذي هو الله. وفي الحقيقة فإن
. ربما كنت أسعى إلى لاهوت تفهيمي، أنا
ي". وكما يقول حافظ الشيرازي: (أنا ما أنا

تّنوير الدّيني أو التجديد الدّيني في العقود
ودهم؟ إذ هناك بعض الناقدين من غير
هي جهود عقيمة. وهناك من المتديّنين من
ضعاف التديّن، فما رأيك في ذلك؟
ظّرين الذين صنّفوا في مجتمعنا بالمستنيرين
ولئك الذين وافقوا على هذا التصنيف، أم
منيف من أمثالي)، كانت من وجهة نظري
عوا حوارًا دينيًّا جديدًا - إلى جانب الحوار
لجديدة، ويدعو إلى المحافظة على "حرمة
ليًّا في المحافل الحوزويّة وغير الحوزويّة
تديّنين مشغولة بالأسئلة الجادة التي يثيرها
رت كتب ومقالات كثيرة في موضوع تفسير
هذه الموضوعات أو عدم انسجامها مع
ذلك في بلدنا، وهي بأجمعها نتاج جهود
لاء الأفراد يرومون شيئًا آخر غير هذا؟!
إن هؤلاء قد تحمّلوا بعض الأعباء والتبعات
من ثم أبدت الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة
. رغم أن الأوضاع السّياسيّة لم تكن رحيمة

ة: قبل بضعة أعوام، أقيم اجتماع في المركز
ء ذكرى الفقيد الدكتور نصر حامد أبو زيد،
ين شخصية، من ذوي الاهتمام بالمسائل
كما كان من بين الحاضرين زوجة الفقيد،
كريم سروش. قال البروفيسور فيلد - وهو

قاها في هذه المناسبة: إن النقمة التي حلّت
وتطليقها منه قسرًا، هي من نتائج الشريعة
سلام وتعاليمه. فهمّشت على كلامه هناك،
ب الوقوف عنده، إنما الحقيقة تعود إلى
هذا التفسير أو لم يتمّ تحمله. وها نحن في
شرناه في بلدنا مشابه لما نشره الفقيد نصر
جدل، ومع ذلك لا تزال زوجاتنا في بيوتنا،
أننا أثرنا كلمات تجاوزت الخطوط الحمر
م تضق ذرعًا بنا، بل تحمّلت رؤانا العلميّة.
عة، ومقدار تحمّلها من قبل الحكومات.

الإيرانيين لم يخفقوا في جهودهم العلميّة
لات الفكريّة في الحقول الدّينيّة، وعملوا
ق الإنسان. هناك من يقول من الأصدقاء:
لات التي يطرحها الباحثون عن الحقيقة،
ج في نشاطه. يجب القول إن هؤلاء الأفراد
يكونوا بصدد الإجابة عن السؤال القائل:
السؤال على أناس آخرين. أما هذا التيّار
المجتمع الدّيني، وكانوا بصدد الترويج
يستفيد المتديّنون من المعارف الحديثة؛
راطيّة والعدالة الاجتماعيّة وما إلى ذلك،
ال. إن هذه الجهود - خلافًا لما ينسب لنا
ليّة وحقوق الإنسان من القرآن، وإنما هي
راطيّة في صلب حياة المسلمين وواقعهم
يثبت أن البذور التي غرسها هؤلاء الأفراد
وثمار طيبة.

هرس

ن — د. عبدالجبار الرفاعي 5
لخولي — د. عبدالجبار الرفاعي 13
بولتمان 35
ويرنر ج. جينرود............ 59
د. جوزيبي سكاتولين 97
د. وجيه قانصو............ 135
د. علي مبروك 171
اللغوي — د. الزواوي بغوره 195
د. حسن ناظم............. 217
د. عبدالله بريمي.......... 233
د. محمد المزوغي......... 253
د. مصطفى الغرافي 275
د. أحمد الفرحان 299
سير — د. فؤاد مخوخ 317
د. العياشي ادراوي......... 333
يقا — د. محمَّدحسين الرفاعي .. 351
د. إيمان المخينيني......... 387
سئلة الفهم — د. فتحي المسكيني 405
محمد مجتهد شبستري ... 423
ي تفهمها؟ — د. طيب تيزيني............ 449
محمد مجتهد شبستري ...-481

الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم

إعداد وتحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

عبدالجبار الرفاعي

بــولتـــمان

ويرنرج. جينرود

جوزيبي سكاتولين

وجيه قانصو

علي مبروك

الزواوي بغوره

حسن ناظم

عبدالله بريمي

محمد المزوغي

مصطفى الغرافي

أحمد الفرحان

فؤاد مخوخ

العياشي ادراوي

محمَّدحسين الرفاعي

إيمان المخينيني

فتحي المسكيني

محمد مجتهد شبستري

طيب تيزيني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

Philosopy of Religion Study Center

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - القاهرة - تونس